Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

9e Jaargang. — 4e Stuk.

1°. JULI.

Leiden,
S. C. VAN DOESBURGH.
1875.

DE MAL'ACH JAHWE.

Een belangrijke plaats in de geloofsvoorstellingen van Israël wordt ingenomen door den Mal'ach Jahwe. Terwijl hij beurtelings werd beschouwd als God zelf, als Zoon van God of als een dienende geest van Jahwe, schijnt het nog immer niet overbodig nader te onderzoeken, wat dit wezen beteekende en was. -- Om evenwel zijn ware beteekenis te leeren kennen, is het m. i. volstrekt noodig onderscheid te maken tusschen den Mal'ach Jahwe, zooals hij vóor de Ballingschap wordt voorgesteld, en den Mal'ach Jahwe, zooals hij in en na de Ballingschap, vooral onder den invloed eener meer ontwikkelde angelologie, geworden is. Voorshands bepalen wij ons bij de ante-exilische voorstelling van dit wezen, om hem straks in zijn latere gedaante gade te slaan.

Vóor alle dingen nemen wij de plaatsen, die over den Mal'ach Jahwe handelen, achtereenvolgens in oogenschouw, daarin vooralsnog geen chronologische volgorde in acht nemende, daar het ons voorloopig slechts te doen is om het grondkarakter van den Mal'ach Jahwe te bepalen. En dan blijkt het, dat wij overal, waar dit wezen ten tooneele wordt gevoerd, te doen hebben met een verschijning van Jahwe zelf op aarde, die echter als verschijnings-, als openbaringsvorm wederom van Jahwe, als Hemelkoning, te onderscheiden is.

Doch, laten de teksten spreken!

De eerste plaats dan, die onze aandacht vraagt, is Gen. XVI: 7—13. Hagar, dolende in de woestijn en vluchtende voor Saraï, hare meesteres, wordt door den Mal'ach Jahwe bezocht. Deze zendt haar terug tot hare vrouw, en voorspelt haar, dat zij een zoon zal baren, wiens naam zal zijn Ismaël en wiens nakomelingen ontelbaar zullen zijn. De Mal'ach Jahwe spreekt uit hooge machtvolkomenheid: „*Ik* zal uw zaad vermenigvuldigen" (vs. 10).

Zoo spreekt niet een dienende geest op last van een ander, maar de machthebber zelf. Hiermede stemt overeen, dat Hagar (vs. 13) den naam van *Jahwe, die tot haar sprak,* noemde: God des aanziens. De laatste woorden van vs. 13 worden op verschillende wijzen opgevat en vertaald. Knobel [1]), die het eerste ראה neemt in den zin van: het levenslicht zien, leven, vertaalt: leef ik hier nog na het zien, d. i. na dit gezien te hebben! Zoo ongeveer ook onze Staten-vertaling: heb ik ook hier gezien na Dien, die mij aanziet? (de jongere uitgaven onjuist: naar Dien, die mij aanziet). Anderen nemen ראה in de gewone beteekenis en vertalen: „heb ik ook hier (in de woestijn) Hem nagezien, die mij zag?" Hoe dit echter zij, beide opvattingen getuigen, dat Hagar de godheid gezien heeft. Is de opvatting van Knobel de ware, dan mogen wij dit opmaken uit Hagars blijde verwondering, dat zij nog leeft — een verwondering, die dan alleen op haar plaats is, als zij daarbij denkt aan de tegenwoordigheid Gods. Is de andere vertaling de juiste, dan wordt door het zien van hem, die haar aanzag, duidelijk genoeg naar een manifestatie der godheid heengewezen. Is het dus Jahwe, die in den Mal'ach Hagar voor oogen treedt, toch is die Mal'ach Jahwe, die met Hagar spreekt, weer niet identisch met Jahwe in ieder opzicht, want hij spreekt van hem in den derden persoon (vs. 11b): „Omdat Jahwe uwe verdrukking heeft gehoord"; hij geeft dus te kennen, dat hij, zooals hij daar staat voor het oog der vrouw, de Hemelkoning niet is, dat er iets aan of in hem is, dat tot het wezen van Jahwe niet behoort.

Thans slaan wij op Gen. XVIII en XIX, welke hoofdstukken ons melden, hoe Jahwe zijn gunst aan Abraham en Lot, zijn verdervende macht aan Sodom en Gomorrha openbaart. In deze hoofdstukken is sprake van drie mannen, wier tegenwoordigheid (XVIII: 1) een verschijning van Jahwe genoemd wordt. En werkelijk blijkt ook uit het vervolg, dat, schoon drie zichtbare gestalten voor Abraham's oogen staan, het toch de éene Jahwe is, die zich in hen manifesteert. Ofschoon (vs. 2) Abraham *hun* tegemoetloopt en zich voor *hen* nederbuigt, is hij zich toch bewust slechts met éénen Heer te doen te hebben en spreekt hij dan ook, volgens vs. 3, Adonai in het enkelvoud aan. Hij gaat echter in het meervoud over, als hij Jahwe niet meer als zijnen Op-

---

[1]) *Kurzgef. Exeg. Handbuch. Genesis* S. 146.

perheer en Gebieder toespreekt, maar het oog heeft op de behoeften en nooden van de menschelijke gestalten, die hij daar voor zich ziet. Vandaar niet meer het enkelvoud als in vs. 3, maar וַיֹּאמְרוּ עַבְדְּכֶם , עֲבַרְתֶּם , תַּעֲבֹרוּ , סַעֲדוּ לִבְּכֶם (vs. 4), הִשָּׁעֲנוּ , רַחֲצוּ רַגְלֵיכֶם (vs. 5), enz. Eerst als er weer gedacht moet worden, niet aan de drie menschelijke gestalten, maar aan Jahwe als Opperbestuurder en Voorzienigheid, eerst dan wordt er weder (van vs. 10 af) in singulari gesproken, zoowel door den schrijver als door den gastheer en den gast. — Straks gaan die drie mannen heen, terwijl ze door Abraham worden uitgeleid. Doch Jahwe, onderweg overlegd hebbende, of hij zijne plannen met Sodom en Gomorrha aan Abraham zou mededeelen, blijft staan voor des aartsvaders aangezicht [1]), terwijl de anderen zich keeren naar de steden der vlakte. Deze beiden, daar gekomen, worden nu (XIX: 1) door den schrijver en (vs. 3) door hun eigen mond Mal'achim genoemd, uitgezonden door Jahwe om de stad Sodom te verdelgen, en de schijn wordt dus geboren, als hadden wij hier Jahwe en twee zijner boden, dus drie goddelijke wezens Toch is die voorstelling zeker niet juist. Volgens Gen. XIX: 17 immers gaan die twee Mal'achim ook weer ongemerkt over in één persoon, die als Jahwe zelf spreekt, en, volgens vs. 21, het behoud van Lot en het verderf der stad geheel in zijn wil en macht heeft. Ook Lot spreekt niet anders (vs. 18—20) dan alsof God zelf voor hem stond. En wanneer wij nu bovendien nog bedenken, dat, volgens vs. 24 en 25, Jahwe het is, die door zwavel en vuur over Sodom en Gomorrha te laten regenen, die steden verderft, en Lot (vs. 14) zegt: „Jahwe gaat deze stad verderven," terwijl in vs. 13 de Mal'achim zeggen, dat Jahwe hen uitzond, om die steden om te keeren, dan wordt daardoor het werk van Jahwe en dat der Mal'achim geïdentificeerd. Ja, wat hun eigenlijk wezen betreft, is er zoo weinig een scherp geformuleerd onderscheid tusschen de drie, dat, waar, volgens Gen. XVIII: 20 en 21, Jahwe aan Abraham zijn plan mededeelt, om te gaan zien, hoe het in Sodom en Gomorrha gesteld is, in vs. 22 de vervulling van dit voornemen beschreven wordt in deze woorden: „toen keerden die mannen het aangezicht vandaar en gingen naar Sodom".

Meent men, dat in deze hoofdstukken sprake is van Jahwe en

[1]) Zoo de door Geiger herstelde tekst.

twee zijner ondergeschikte engelen, men moet dan gedurig dat onderscheid van Jahwe en zijne dienaren in den tekst inbrengen, daar de schrijver het niet maakt. Men moet dan telkens, waar het verhaal opeens in singulari wordt voortgezet, nadat er eerst van mannen of Mal'achim in plurali was gesproken, onderstellen, dat er bedoeld wordt, wat nooit wordt gezegd: een van de drie. Men moet dan, onderstellende dat Jahwe bij Abraham bleef en de twee dienaren naar Sodom gingen, om te kunnen begrijpen, hoe, blijkens Gen. XIX: 17—24, Jahwe toch bij Sodom was, zooals Gen. XVIII: 20 en 21 aangekondigd, en ook elders (vs. 23—33) ondersteld wordt, weer aannemen met Dr. Oehler [1]), dat, schoon het niet gezegd wordt, Jahwe, na het gesprek met Abraham, zich weer bij de anderen gevoegd heeft. Men moet dan onderstellen, dat in Gen. XVIII: 1 de schrijver zich al zeer onnauwkeurig uitdrukt door te zeggen, dat Jahwe aan Abraham verscheen, daar hij had moeten zeggen: Jahwe en zijne Mal'-achim, althans in vs. 2 reeds bij voorbaat het groote onderscheid tusschen de drie mannen, die daar voor den aartsvader stonden, in het oog had moeten doen vallen. Men moet dan, i. é. w. zooveel in het verhaal inbrengen en onderstellen, dat die opvatting reeds daardoor veroordeeld wordt. Mij dunkt: slechts ééne verklaring heft alle zwarigheden op, als wij aannemen: die drie mannen vertegenwoordigen Jahwe èn allen te zamen èn elk in 't bizonder. Vandaar dat het drietal en later het tweetal in singulari wordt toegesproken en in singulari spreekt (XVIII: 10, 14; XIX: 17 verv.); vandaar dat, als (Gen. XVIII: 24) gezegd is, dat die mannen naar Sodom gingen, Jahwe geacht wordt te Sodom te zijn en toch ook bij Abraham te zijn gebleven; vandaar dat gezegd kon worden, dat Jahwe de steden verdierf en toch de Mal'achim waren uitgezonden om ze te verderven (vs. 13).

Vragen we thans, waarom wij hier melding vinden gemaakt van meerdere Mal'achs gestalten [2]) van Jahwe, dan antwoorden wij, dat onze auteur die noodig had om te doen uitkomen, dat

---

[1]) *Theologie des A. Ts.* I S. 196.

[2]) Ofschoon in deze hoofdstukken alleen de beiden, die te Sodom komen, Mal'achim worden genoemd, beschouwen wij toch ook de *drie* mannen van Gen. XVIII als Mal'achim. Zoo wordt ook Gen. XXXII: 24—32 alleen van „een man" gesproken, die echter volgens Hos. XII: 4,5 een Mal'ach Jahwe was.

Jahwe tegelijk was bij Abraham en in Sodom en Gomorrha. Wilde de schrijver ons geven een beschrijving van de gelijktijdige werkzaamheid en tegenwoordigheid van Jahwe èn hier èn daar, dan moest hij daarvoor natuurlijk meerdere gestalten hebben, die ieder voor zich de godheid vertegenwoordigden. Het tweetal, dat de steden der vlakte gaat verderven, doelt waarschijnlijk op de twee steden, die tegelijk de tuchtende hand van Jahwe zouden gevoelen.

Slechts ééne moeilijkheid blijft bestaan. Waarom worden de twee, die Sodom en Gomorrha verwoesten, Mal'achim geheeten (XIX: 1, 15), terwijl de drie in Gen. XVIII slechts eenvoudig *mannen* worden genoemd? Ik waag het niet, deze moeielijkheid op te lossen: alleen doe ik opmerken, dat de naam Mal'achim in Gen. XIX: 1 zeer onverwacht aan die twee gegeven wordt, die niet slechts in hetgeen voorgaat (XVIII: 22), maar ook in hetgeen volgt (XIX: 10, 12, 16) doorgaans eenvoudig als *mannen* worden voorgesteld. Doch hoe dit zij — het verschil in namen kan nooit de gegeven opvatting van dit verhaal omverwerpen, daar de drie mannen en de twee Mal'achim in spreken en werken, in wezen en eigenschappen geheel overeenkomen.

Wij hebben hier dus te doen, zoowel bij Abraham als in Sodom en Gomorrha, met een verschijning van Jahwe. Toch blijkt het van den anderen kant ook hier, dat deze zichtbare verschijning uitdrukkelijk van Jahwe zelven onderscheiden wordt. Immers, Jahwe, zooals hij in menschelijke gestalte voor Abraham staat, zegt tot den aartsvader (XVIII: 14): „zou iets voor Jahwe te wonderlijk zijn?" en in vs. 19 overlegt hij bij zich zelven: „opdat Jahwe over Abraham brenge," enz. Zoo zeggen de twee Mal'achim (XIX : 13), dat Jahwe hen uitgezonden heeft om de stad te verderven. Doch vooral lette men op Gen. XIX: 24, waar wij lezen: „toen deed Jahwe zwavel en vuur over Sodom en Gomorrha regenen van Jahwe uit den hemel." Men heeft gezegd [1]): dit vers moet beteekenen, dat zwavel en vuur niet voortkwamen uit den met zwavel- en zoutdeelen bezwangerden bodem, maar van boven uit den hemel — doch zoo deze alleen de tegenstelling is, die er in deze woorden ligt, waarom zegt de tekst dan: „van *Jahwe* uit den hemel? Dezelfde geleerde, die deze verklaring voordraagt, laat er evenwel ter-

[1]) *C. J. Trip, Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des A. Ts.* S. 205.

stond een andere op volgen, die hij blijkbaar met voorliefde mededeelt en welke hierop neerkomt: „En Jahwe liet zwavel regenen en vuur kwam van Jahwe uit den hemel." Schoon deze verklaring ons als „einfach" wordt aangeprezen, schijnt ze ons integendeel te gezocht. Immers, had de schrijver deze gedachte willen uitdrukken, hij zou zijne substantiva anders hebben gerangschikt en in dit geval althans in het tweede lid het werkwoord niet hebben vergeten. Ons komt het voor, dat de gewone vertaling als de natuurlijkste de voorkeur verdient. Maar dan doet zich de vraag aan ons voor: wie is die Jahwe, die regenen laat? De tegenstelling vordert, dat hij onderscheiden is van Jahwe in den hemel, dus Jahwe op aarde. Volgens de verklaring van Trip bevindt zich de verderver in den hemel, maar volgens Gen. XIX: 13, 21, 22 is de verderver, die het oordeel voltrekt, op aarde, het is dezelfde, die met Lot spreekt, en die zich (vs. 22) duidelijk doet kennen als dengene, in wiens hand het lot is van de geredden en van de verlorenen. Zal het eenigen zin hebben, dat de Mal'achim gezegd worden te zijn uitgezonden om de stad te verderven, dan moeten zij, of de godheid die zij vertegenwoordigen, ook gedacht worden de verdervende machten te hebben afgeroepen van den hemel. De beteekenis van het besproken vers is dus deze: Jahwe, in Mal'achs gestalte wandelend op aarde, doet vuur en zwavel nederdalen van den hemel, van de plaats, waar de onzichtbare Jahwe troont. Maar dan leert het ons ook: de Mal'ach moge als God spreken en aangesproken worden, hij valt toch niet geheel met Jahwe samen; daar is iets aan of in hem, dat hem van den Hemelkoning onderscheidt.

Volgens deze hoofdstukken openbaart zich dus Jahwe op aarde in de Mal'achim, zoodat hun woord zijn woord, hun werk zijn werk, hun welbehagen zijn welbehagen, hun tegenwoordigheid zijn tegenwoordigheid is, maar van den anderen kant is de Mal'ach ook *slechts* een openbaringsvorm van Jahwe, die als zoodanig niet volkomen met de godheid zelve samenvalt, maar uitdrukkelijk van haar onderscheiden wordt.

Van den Mal'ach Elohim lezen we verder Gen. XXI: 17—19. In dit elohistische bericht spreekt hij tot de weenende Hagar, die met haren Ismaël zwerft in de woestijn. Ook hier spreekt hij als God zelf: „*Ik* zal Ismaël tot een groot volk maken" (vs. 18^b); maar ook hier komt het onderscheid tusschen Elohim

en zijnen Mal'ach uit. Immers, de Mal'ach spreekt in den derden persoon van de godheid, als hij Hagar de vertroostende boodschap brengt: „Elohim heeft des jongens stem gehoord" (vs. 17).

Ook in het verhaal, waarin Abraham wordt voorgesteld bereid zijn zoon Izak te offeren (Gen. XXII: 1—18), komt tot twee keeren toe de Mal'ach Jahwe voor. Bij zijn eerste verschijning (vs. 11—14) spreekt hij geheel als Jahwe zelf; „nu weet *ik*, dat gij godvreezend zijt en uwen zoon, uwen eenigen, *mij* niet hebt onthouden" (vs. 12). Bij de tweede verschijning (vs. 15—18) echter, wordt hetgeen hij spreekt door hem zelven als נְאֻם יי gequalificeerd, waardoor hij te kennen geeft, dat hij, Mal'ach Jahwe, een hoogere macht als lastgever achter zich heeft.

Gen. XXIV, het schoone verhaal van Eliëzer's reis, die voor zijns heeren zoon een gade zoekt, geeft ons dezelfde grondtrekken in het wezen van den Mal'ach Jahwe te aanschouwen. Abraham bemoedigt (vs. 7) zijn dienaar door hem te verzekeren, dat Jahwe, de God *des hemels*, zijnen Mal'ach voor zijn aangezicht zenden zal. Jahwe wordt dus hier gedacht als de hemelsche Zender in onderscheiding van den Mal'ach, die in zijnen naam op aarde werkzaam is. Toch wordt ook hier het werk van den Mal'ach als een werk van Jahwe voorgesteld, want als Eliëzer (vs. 27, 48) op den afgelegden weg terugblikt en Jahwe dankt, die hem op den rechten weg had geleid, dan ziet hij in die leiding een vervulling van Abraham's verwachting, die hem (vs. 7, 40) verzekerd had, dat Jahwe zijnen Mal'ach met hem, voor zijn aangezicht, zenden zou.

Thans zijn wij genaderd tot het bericht aangaande Jakob's droom te Beth-el (Gen. XXVIII: 10—22). Dit bericht bestaat evenwel uit twee gedeelten van verschillende handen [1]). Wij voor ons doel hebben alleen onze aandacht te bepalen bij dat gedeelte, waartoe behooren vs. 10—12, 17 verv. Jakob ziet een ladder geplaatst op de aarde en rakende aan den hemel, waarlangs Gods Mal'achim op- en nederklimmen. Moeten wij hier misschien denken aan eigenlijke engelen, aan hemelsche wezens, die een zelfstandig bestaan leiden? Ik meen van neen. Want Gen. XXXI: 11—13 slaat terug op deze plaats en daar komt de Mal'ach tot Jakob in een droom en zegt: „ik ben de God van Beth-el, waar gij het opgerichte

[1]) *Verg. Dr. A. Kuenen, H. K. O. I* bl. 79.

teeken gezalfd en mij een gelofte beloofd hebt." Ergo: de Mal'ach van Gen. XXXI: 11 = Elohim van Gen. XXXI: 13, welke Elohim zich op zijn beurt weder identisch verklaart met de Mal'achim van Beth-el. — Gelijk wij vroeger zagen, dat de komst van drie mannen bij Abraham als een verschijning van den éenen Jahwe beschreven wordt, zoo ziet Jakob hier in die vele Mal'achim de manifestatie van Elohim, zoodat hij dan ook de plaats, door dit gezicht geheiligd, Beth-el noemt. — Dat de éene Elohim zich in een veelheid van Mal'achim openbaart, schijne niet vreemd. De naam Elohim zelf is een meervoud en mag als zoodanig als bewijs gelden voor een vroeger veelgodendom, [1]) dat zich natuurlijk ook in de veelheid der Mal'achsgestalten Gods bleef afspiegelen. Maar bovendien werd, als we boven zagen, in de profetische verhalen de Mal'ach verveelvoudigd om daardoor Gods aanwezigheid aan meerdere plaatsen tegelijk te verklaren. Hier is kennelijk de bedoeling om door de veelheid der Mal'achim te doen uitkomen, hoe hij, die heerscht in den hemel, ook zich openbaart en werkt en regeert op de aarde en alle plaatsen tusschen hemel en aarde vervult

Hoe hebben wij te denken over de Mal'achim, die voorkomen Gen. XXXII: 2, 3? Van hen wordt niets anders gezegd dan dat zij Jakob tegenkomen en dat deze naar hen den naam dier plaats Mahanaïm noemde. De aanduidingen in deze paar verzen zijn te weinig, dan dat wij uit deze plaats een gevolgtrekking kunnen maken voor het karakter van den Mal'ach. Men kan hier denken aan eigenlijke hemelboden, die als legerscharen en ondergeschikten Gods worden voorgesteld, maar het komt ons voor, dat wij veiliger weg bewandelen, door deze Mal'achim te verklaren naar die van Gen. XXVIII: 12, waar, zooals wij zagen, in de veelheid der Mal-achim de manifestatie van den éenen God gezien wordt. Dan wordt de naam dier plaats „legerplaats Gods" genoemd, niet omdat God *met* zijne heirlegers zich daar legert, maar omdat God zelf aldaar gelegerd is en wel God zelf, zich openbarend in een veelheid van zichtbare gestalten. Men vergelijke 2 Kon. VI: 15—17. Ook daar is God ter bescherming rondom Elisa gelegerd en wel in de gestalte van vurige wagens en paarden. Wat daar die vurige wagens en paarden zijn, zijn in onze tekstverzen de

---

[1]) Verg. wat de hoogl. Kuenen schrijft in „*de Godsdienst van Israël*" I, bl. 222 en 223.

Mal'achim: zichtbare bewijzen van Gods tegenwoordigheid; en evenals elders (Gen. XXVIII: 17, 19, 22) de naam Luz veranderd werd in dien van Beth-el, omdat die plaats gebleken was een woonplaats Gods te zijn, zoo wordt in Gen. XXXII: 2, 3 van een legerplaats Gods gesproken, als van een plaats, waar God gelegerd was.

In het verhaal van Jakob's worsteling (Gen. XXXII: 24–32) komt wel de naam van den Mal'ach niet voor, maar toch hetzelfde wezen, dat wij elders met dien naam betiteld vonden. Trouwens, de profeet Hosea, welke diezelfde gebeurtenis aanhaalt (XII: 4 en 5), noemt dengene, die met Jakob worstelde, wel degelijk den Mal'ach, in wien ook hij Elohim ziet: strijden tegen den Mal'ach en strijden met Elohim drukt bij hem dezelfde gedachte uit. Zoo is het ook in het bericht van Genesis. Ook daar is de worstelaar Elohim. Immers, Jakob zegt (vs. 30) „ik heb Elohim gezien van aangezicht tot aangezicht." Ook dit bericht stemt dus met de tot dusverre behandelde samen, dat de Mal'ach niet is een van God afgescheiden hemelsch wezen, maar een openbaring van den Allerhoogste zelf.

In den zegen van Jakob komen een paar verzen voor (Gen. XLVIII: 15 en 16), die voor ons doel eenigen dienst kunnen bewijzen. Tot driemalen toe noemt Israël daar den naam van hem, die hem gezegend heeft en wiens zegen hij zijnen kleinzonen mede geeft. De derde maal noemt hij dien naam המלאך, nadat hij de twee eerste keeren האלהים gezegd had. Ja, daar wij hier een climax hebben, verbiedt de plaatsing van den naam Mal'ach, om hier aan iemand minder dan God te denken — juist daar, waar de zegen over Jozefs kinderen zijn hoogtepunt heeft bereikt, moet de naam Elohim voor dien van Mal'ach wijken, evenals bij Hosea: שָׂרָה אֶת־אֱלֹהִים וַיָּשַׂר אֶל־מַלְאָךְ — Elohim is het algemeene, het wijdste begrip; Mal'ach is Elohim in engeren zin, Elohim met een of ander attribuut, waardoor het algemeene Elohim nader gedefiniëerd wordt.

Het eerst vinden we nu weer melding gemaakt van den Mal'ach in het bekende verhaal van de roeping van Mozes (Exod. III). Daar lezen wij (vs. 2), dat de Mal'ach Jahwe aan Mozes verscheen uit het midden van een braambosch, en wel in een vuurvlam, die den braambosch niet verteerde. Verder is hier nu geen sprake meer van den Mal'ach, maar wel van Jahwe en Elohim. Volgens vs. 4 is het Elohim, die uit het midden van den braam-

bosch tot Mozes roept; volgens vs. 7 is het het woord en de stem van Jahwe, die vandaar tot den godsman komt. Eerst als Mozes aan de stem en de woorden, vandaar tot hem komende, bemerkt heeft, dat hij met een goddelijke openbaring te doen heeft, verbergt hij (vs. 6b) zijn aangezicht, omdat hij vreest Elohim aan te zien. Wordt er dus na vs. 2 geheel van den Mal'ach gezwegen, het is niet omdat de Mal'ach gedacht wordt verdwenen te zijn, wat nergens gezegd wordt, maar omdat het zien van Elohim hetzelfde is als het zien van den Mal'ach, omdat het woord van den Mal'ach zooveel als het woord van Jahwe is. Wordt dus de godsstem, uit den braambosch tot Mozes komende, als de stem van den Mal'ach gedacht, wordt de aardsche verschijning der godheid in den brandenden, maar niet verterenden braambosch een verschijning genoemd van den Mal'ach Jahwe, dat neemt niet weg, dat Jahwe zelf van de godheid in den braambosch ook hier onderscheiden wordt. Men leze vs. 4: *Jahwe* ziet, dat Mozes zich daarheen wendt, om dat gezicht te bezien, en daarop roept *Elohim* uit den braambosch den godsman toe. Elohim, die uit den braambosch roept, is dezelfde als de Mal'ach, die in een vuurvlam uit het midden van den braambosch verscheen — doch Jahwe, die hier zoo kennelijk van de godheid in den braambosch onderscheiden wordt, is de Hemelheer, die wel het werken en handelen der menschenkinderen van uit de hoogte gadeslaat, maar om zijn woord te spreken en zijn hulp te verleenen, op de aarde nederdalen moet (vs. 8). De Mal'ach Jahwe moge dus zijn een openbaring der godheid, zijn woord Jahwe's woord — toch dacht zich de Israëliet, ook bij de verschijning van dien Mal'ach, de godheid tronend in den hemel en vandaar beziende het gedrag der menschenkinderen.

Waar ons de tocht van Israël door de woestijn wordt verhaald, wordt de leiding van dat volk meestal toegeschreven aan den Mal'ach. In Exod. XIV: 19 wordt van hem gezegd, dat hij uitging voor het heir van Israël, doch om het leger der Egyptenaren eerst terug te houden en dan te verschrikken, nam hij straks zijne plaats bij de achterhoede des legers. Nu staat de Mal'ach Jahwe hier in parallelisme met de wolk- en vuurkolom, van welke hier hetzelfde als van den Mal'ach gezegd wordt. Uit vs. 24 nu blijkt, dat van de wolk- en vuurkolom uit Jahwe het leger der Egyptenaren aanzag en bevend vluchten deed — wel een bewijs, dat ook de Mal'ach Jahwe, evenals de wolk- en

vuurzuil, beschouwd moet worden als drager van het goddelijke, als Jahwe's vertegenwoordiger op aarde.

Den Mal'ach Jahwe als Israël's geleider door de woestijn treffen wij ook aan Exod. XXIII: 20—23 en XXXIII: 34 (verg. Num. XX: 17). Op de eerste der genoemde plaatsen wordt gezegd, dat de naam van Jahwe in hem woont, zoodat zijn woord is woord van Jahwe. Des Mal'achs stem gehoorzaaam te zijn is hetzelfde als te doen al wat *ik* (Jahwe) spreken zal. Van den Mal'ach wordt gezegd, dat hij hen zal inbrengen in het land der vreemde volken, terwijl Jahwe als in denzelfden adem zegt, dat *hij* ze verdelgen en de vijand van Israëls vijanden zal zijn. Toch wordt ook deze Mal'ach, hoe ook met Jahwe gelijkgesteld, gezegd door Jahwe gezonden te worden, zoodat hij ook hier voorkomt als een wezen, in menig opzicht niet van Jahwe onderscheiden en toch van hem afhankelijk gedacht. De tweede der genoemde plaatsen gaat van dezelfde onderstelling uit. Doch als wij nu verder lezen (Exod. XXXIII: 1 verv.), dat Jahwe gebiedt aan Mozes om op te trekken naar dat land, dat hij den aartsvaders had toegezworen, en dat hij zijnen Mal'ach mee zal zenden, doch zelf niet in hun midden optrekken zal, dan schijnt het (en werkelijk is deze gevolgtrekking uit deze plaats afgeleid [1]), dat somtijds althans de Mal'ach een eenvoudige bode van Jahwe is. Doch vooreerst heeft dat vers, waar hier van den Mal'ach gesproken wordt, al het aanzien van een latere interpolatie [2]), maar bovendien, zoo dit het geval niet mocht wezen, wordt hier m. i. het zenden van den Mal'ach voorgesteld als behoorende tot Jahwe's belofte, eens den aartsvaders toegezworen, daar de directe rede aan Mozes eerst in vs. 3 weder wordt opgevat [3]). In geen geval wordt hier gelezen, wat Dr. Oehler hier meent te vinden, dat Jahwe's Mal'ach kon medetrekken met Israël zonder dat Jahwe zelf in het midden van hen was. Wordt het vers

---

[1]) Door Dr. Oehler in zijn *Theol. des A. T.* I S. 197.

[2]) Dit wordt aangenomen door Dr. H. Oort in een opstel in het *Theol. Tijdschrift*, 1869. bl 1—18.

[3]) Tegen het gevoelen, dat vs. 2*a* tot den tusschenzin zou behooren, strijdt לְפָנֶיךָ, maar van den anderen kant is vs. 3 zoo duidelijk voortzetting van vs. 1, dat vs. 2*a* het verband geheel zou verbreken. Ook zou de constructie van וְשָׁלַחְתִּי לְפָנֶיךָ מַלְאָךְ (vs. 2*a*) met daaropvolgend אֶל אֶרֶץ וג (vs. 3) zonder לְהָבִיא of iets dergelijks zeer ongewoon zijn. Het waarschijnlijkst blijft het gevoelen van Dr. Oort, om vs. 2*a* als interpolatie te beschouwen.

behouden, dan staat ook hier Jahwe's Mal'ach voor Jahwe's tegenwoordigheid (blijkens het volgende: „en *ik* zal uitdrijven" enz.), dan wordt hier door Jahwe gezegd, dat hij wel beloofd had zijnen Mal'ach te zenden, maar dat dit nu niet geraden was, daar zijne tegenwoordigheid hen verteren zou. Zoo wordt ook elders (Exod. XXIII: 21) van den Mal'ach Jahwe gezegd, dat zijne tegenwoordigheid voor de zondaars verderfelijk is, daar hij hunne overtredingen niet vergeeft. Ware de opvatting van Dr. Oehler juist, men zou dan moeten vragen: wat het het ongehoorzame Israël baten zou, indien voor den verterenden Jahwe de verdervende Mal'ach werd in de plaats gesteld?

Geheel dezelfde voorstelling van den Mal'ach Jahwe, als in de tot nog toe besprokene plaatsen, treffen wij aan in de geschiedenis van Bileam (Num. XXII—XXIV). Als Bileam zich opmaakt om de roepstem van Balak te volgen, ontmoet hem de Mal'ach Jahwe met een uitgetrokken zwaard in de hand. Terwijl deze eerst alleen door de ezelin wordt opgemerkt, worden straks ook Bileam's oogen door Jahwe geopend en ook hij ziet de verschijning. De Mal'ach doet zich ook hier voor als Jahwe zelf. Hij spreekt (XXII: 32) van „den weg, die afwijkt van *mij*." Ook Bileam spreekt hem (vs. 34) als de godheid zelve aan. Maar het grootste bewijs daarvoor, dat ook hier de Mal'ach Jahwe als een goddelijke openbaring wordt aangemerkt, is dit: de Mal'ach zegt (vs. 35), dat Bileam niet anders mag spreken, dan wat hij, Mal'ach, hem gebiedt. Als Bileam dien last herhaalt, zegt hij (vs. 38), dat hij alleen zal spreken het woord, dat *God* legt in zijnen mond, en volgens Num. XXIII: 3 is het dan ook Jahwe, die het woord legt in Bileams mond (verg. XXIV: 12, 13, 26). Bileam mag zich zelven dan ook noemen (XXIV: 4) den hoorder der redenen Gods en den ziener van het gezicht des Almachtigen. De Mal'ach Jahwe was dus een gezicht, een zichtbare manifestatie Gods (verg. vs. 16), wiens woord het eigen woord van Jahwe was. — Ook in dit verhaal meent Dr. Oehler echter sporen te ontdekken van het geloof in een Mal'ach, die als een ondergeschikt hemelsch wezen uitdrukkelijk van Jahwe onderscheiden wordt. Hij beroept zich op Num. XXII: 31, waar wij lezen, dat Jahwe de oogen van Bileam ontdekte om den Mal'ach Jahwe te zien. En zeker, hier wordt een onderscheid gemaakt, doch niet zulk een onderscheid, dat het ons recht zou geven om van een Mal'ach als zelfstandig hemelsch wezen onder Jahwe te spreken. Het

is hetzelfde onderscheid, dat wij opmerkten Gen. XIX: 26 en Exod. III: 4 en dat overal elders ondersteld wordt, nl. het onderscheid tusschen Jahwe als albesturend Hemelkoning en zijne zichtbare gestalte op aarde.

Josua, bij Jericho gekomen, ziet, volgens Jos. V: 13—15, opeens een man tegenover zich staan met een uitgetrokken zwaard in de hand. Op Josua's vraag, wie hij is, vriend of vijand? antwoordt de man, dat hij is Vorst van het heir van Jahwe (שַׂר־צְבָא יהוה). Hebben wij hier te doen met een hemelsch wezen, aanvoerder der engelenscharen? Ik geloof het niet. Reeds vs. 15, waarin Josua geboden wordt de schoenen uit te trekken, omdat de plaats, waarop hij staat, heilig is, doet ons terugzien naar Ex. III: 5 en denken aan een openbaring Gods. En als dan, na dit gebod, de Vorst van Jahwe's heir aan Josua zijne goddelijke boodschap doet hooren, dan heet het (VI: 2): „Jahwe zeide tot Josua". Het is duidelijk, dat Jahwe zelf de Vorst der hemelsche heirscharen genoemd kon worden, en mogelijk, dat hier deze benaming op den Mal'ach wordt toegepast, omdat hij een roepstem *tot den krijg* moest doen hooren aan den *krijgsman* Josua. Het is echter ook geenszins onmogelijk, dat de Deuteronomist, tot wiens werk dit bericht behoort en die in dit gedeelte zijner historiografie zich dikwerf van geschreven oorkonden bedient [1]), ook dit verhaal uit een oudere bron heeft overgenomen, maar den naam Mal'ach in dien van Vorst van het heir van Jahwe heeft veranderd, gelijk hij ook elders (Deut. IV: 37), sprekende over den uittocht uit Egypte, den naam van Mal'ach vermijdt en alleen zegt, dat Jahwe hen uitleidde בְּפָנָיו. — Doch hoe dit zij — het verband, waarin hier die naam voorkomt van שַׂר־צְבָא יהוה, verbiedt ons in hem iemand anders te zien dan de godheid zelve, zooals die zich op aard voor 't menschelijk oog vertoont.

Ook in het Boek der Richteren komen eenige plaatsen voor, die onze aandacht vragen. De eerste is Richt. II: 1—5. Daar wordt ons medegedeeld, hoe de Mal'ach Jahwe, van Gilgal naar Bochim opgegaan, de kinderen Isrrëls toespreekt, om hun hun schuld te herinneren. Hij spreekt als Jahwe zelf: „ik heb u uit Egypte opgevoerd en u gebracht in het land, dat ik uwen vaderen gezworen heb." De Mal'ach, die Israël leidde door de woestijn, is dus dezelfde als God, die tot de aartsvaders sprak.

---

[1]) Zie *Dr. Kuenen, H. K. O.* I. bl. 183—186.

Verder zegt hij (vs. 2): „gij zijt *mijner* stem niet gehoorzaam geweest"; „daarom heb *ik* gezegd: ik zal hen voor uw aangezicht niet verdrijven" (vs. 3). Toch wordt ook hier het onderscheid met den Hemelheer niet uit het oog verloren. Immers, als het weenende volk, getroffen door des Mal'achs bestraffende woorden, door een offer zijn schuld verzoenen wil, dan wordt dat offer aan *Jahwe* gebracht (vs. 5).

De vermelding van den Mal'ach Jahwe in het lied van Debora (Richt. V: 23) is te vluchtig dan dat zij *pro* of *contra* iets zou kunnen bewijzen.

Richt. VI: 11—23 vinden wij het verhaal der verschijning van den Mal'ach Jahwe aan Gideon. Zeer duidelijk wordt hier te kennen gegeven, niet slechts, dat het woord van den Mal'ach een woord van Jahwe is, maar dat de geheele verschijning als een komst van Jahwe tot Gideon wordt gedacht. Lezen we niet vs. 14 „en Jahwe keerde zich tot hem?" Hiermede wordt zonder eenigen twijfel de Mal'ach bedoeld, want niemand anders dan deze bevond zich, blijkens hetgeen voorafgaat (vs. 11 en 12), in de nabijheid van Gideon. Maar ook uit het vervolg kan dit blijken, daar, volgens vs. 17, Gideon nog in twijfel verkeert of het Jahwe zelf wel is, die met hem spreekt, welke twijfel evenwel, volgens des schrijvers meening, ongegrond was en door de uitkomst dan ook beschaamd werd. De Mal'ach spreekt ook geheel van het standpunt van Jahwe: „heb *Ik* u niet gezonden?" vraagt hij (vs. 14), en „omdat *Ik* met u zal zijn," dat is de grond, waarop hij Gideon de zege belooft. Toch getuigt ook deze Mal'ach, dat hij zich niet volkomen identisch met Jahwe gevoelt, door van hem in den derden persoon te spreken (vs. 12b): „Jahwe is met u, gij strijdbare held!"

Dezelfde opmerkingen hebben we te maken met betrekking tot den Mal'ach Jahwe, die aan Manoach en diens gade verscheen (Richt. XIII: 2—23). Nadat hij eerst der vrouw alleen zich had vertoond, om haar de geboorte aan te kondigen van een zoon, die een Nazireër Gods zou zijn, verschijnt hij ten tweedenmale aan de echtelieden samen. Eerst kenden zij hem niet. De vrouw zag in hem eenvoudig een man Gods, wiens aangezicht wel vreeselijk was als van een Mal'ach Jahwe, maar van wiens goddelijke heerlijkheid zij toch de rechte kennis niet had. Ook Manoach herkent hem eerst, als hij in de vlam des altaars ten hemel vaart. Toch bekenden zij, dat het een Mal'ach

was van Jahwe en (vs. 22) zij vreesden, zeker te zullen sterven, omdat zij *God* hadden gezien. Kan het duidelijker worden uitgesproken, dat het zien van den Mal'ach zooveel is als het zien van God? Maar ditzelfde verhaal, dat zoo uitdrukkelijk ons leert, dat we in den Mal'ach Jahwe een openbaring van het goddelijk wezen zelf hebben te zien, geeft ons van den anderen kant ook te verstaan, dat er tusschen Jahwe en zijnen Mal'ach een zeker onderscheid bestaat. Dit onderscheid komt uit vs. 22 en 23, waar de God, dien zij gezien hadden, Elohim, doch de God wiens wraak zij vreezen Jahwe wordt genoemd. Ook ligt er in het zeggen der vrouw, dat Jahwe hun dit alles had doen zien, een kleine aanwijzing, dat ze onderscheid maakten tusschen God, die hun de verschijning had toegezonden en het goddelijke, dat hun voor oogen getreden was.

Ook enkele plaatsen in de oudere profetische verhalen van de boeken Samuel geven ons denzelfden indruk van den Mal'ach Jahwe. De bedoelde plaatsen zijn: 1 Sam. XXIX: 9; 2 Sam. XIV: 17, 20; XIX: 27. Op al deze plaatsen is het koning David, die eerst door Achis, dan door de Thekoïetische vrouw, eindelijk door Mephiboseth bij den Mal'ach Jahwe vergeleken wordt. In die vergelijking wordt de Mal'ach voorgesteld als hoorende het goede en het kwade, als zoo wijs dat hij alles merkt, wat op de aarde is; en als Mephiboseth zich aan David onderwerpt in het vertrouwen, dat hij is als een Mal'ach Jahwe, dan wil dit, in verband met het voorgaande, zeggen, dat de Mal'ach genadig en rechtvaardig is. Worden nu zulke eigenschappen aan den Mal'ach toegeschreven, wordt hij beschreven als de hoorder van des menschen klachten en gebeden (2 Sam. XIV: 17), als de alwetende (vs. 20), als de rechtvaardige en lankmoedige rechter (2 Sam. XIX: 27), dan kan het niet anders, of wij moeten hem beschouwen als een gestalte, als een openbaring van Jahwe zelven, zoodat ook deze plaatsen bevestigen het tot dusver verkregen resultaat.

Terwijl wij thans vragen naar het karakter van den Mal'ach Jahwe, dien wij aantreffen 2 Sam. XXIV: 15—17, vestigen wij tegelijk de aandacht op 2 Kon. XIX: 35 (Jes. XXXVII: 36). Op deze plaatsen wordt gesproken van den Mal'ach Maschchiet, die de pest onder Israël en den dood in Sanheribs leger brengt. Wat we tot hiertoe niet vonden, vinden we hier, dat Jahwe (2 Sam. XXIV: 16) tot den Mal'ach als tot een ander wezen

spreekt. Maar bovendien: het eigenlijke woord van Jahwe, dat we elders door den Mal'ach aan de menschen hoorden verkondigen, is hier niet in den Mal'ach, maar in den profeet. De Mal'ach voert hier wel uit, maar verkondigt niets. Doch schoon wij hier te doen hebben met een stommen Mal'ach, in wien het woord van Jahwe niet is, toch hebben wij ook hier geenszins het recht aan een hemelsch wezen te denken, dat ondergeschikt is aan Jahwe, aan een dienenden geest. Ook deze Mal'ach is een openbaring van Jahwe, slechts in mindere mate dan de totnogtoe besproken Mal'achim, daar hij slechts de kracht, niet het woord van Jahwe openbaart. Ook hij is niet een wezen met een eigen leven: hij bestaat slechts voor zoover hij drager van goddelijke kracht, Jahwe's tuchtigende hand is. David, den Mal'ach ziende, bidt (vs. 17): „uwe *hand* zij toch tegen mij en mijns vaders huis"; en volgens vs. 14, vergeleken met vs. 16, is het vallen in de hand van Jahwe hetzelfde als door zijn Mal'ach te worden geslagen. In vs. 15 lezen wij alleen: „toen gaf Jahwe een pest in Israël"; als ware het hetzelfde, wordt daarvoor vs. 16 opeens de Mal'ach gesubstitueerd. — Ook de hier ten tooneele gevoerde Mal'ach Maschchiet verloochent dus zijne verwantschap met de tot dusver behandelde Mal'achim niet. Ook hij heeft geen eigen bestaan — ook hij is een openbaring der godheid, al is het dan ook maar in de hoedanigheid van Jahwe's tuchtigende hand.

In 1 Kon. XIII: 18 is sprake van een Mal'ach, die tot een profeet spreekt בִּדְבַר יי. Op dezelfde wijze als hier van den Mal'ach wordt gesproken, spreekt de profeet uit Juda over Jahwe, zeggende (vs. 9): „Jahwe heeft mij geboden *door zijn woord*." Is het niet duidelijk, dat op beide plaatsen dezelfde gedachten worden uitgedrukt, schoon hier van Jahwe en daar van den Mal'ach gesproken wordt? Men zegge niet: hier is tweeërlei openbaring bedoeld, eene rechtstreeksche van Jahwe zelven, eene door een ondergeschikt hemelsch wezen „vermittelt." Want het woord van den ouden profeet, als hij zegt dat een Mal'ach tot hem heeft gesproken, is een leugen (vs. 18). Volgens de bedoeling van het verhaal moet zijn woord er dus op ingericht zijn geweest, om zoo krachtig mogelijk den ander te overtuigen van een goddelijke openbaring, die hij ontvangen had. Spreekt hij nu van den Mal'ach en niet van Jahwe zelven, van wien zijn ambtgenoot gesproken had, dan is dit een bewijs,

dat de spreker, door te zeggen: „de Mal'ach sprak tot mij door het woord van Jahwe" meende minstens evenveel te zeggen, als de ander met zijn: „Jahwe gebood mij door zijn woord." Ofschoon de Mal'ach hier voorgesteld wordt als overbrenger van Jahwe's woord, behoort dat woord hier toch evenmin als 1 Sam. XXIV: 15—17 tot het wezen van den Mal'ach. Terecht zegt Thenius [1]), dat hier „das Wort selbst als eine von dem Herrn ausgegangene *fur sich bestehende Macht* gedacht ist"; de Mal'ach wordt dus gedacht ook zonder dat woord te bestaan, dat niet tot zijn eigenlijk wezen behoort. Doch dit zij zoo — maar dat neemt niet weg, dat ook hier de Mal'ach geheel op dezelfde lijn met Jahwe zelven wordt geplaatst, die ook gezegd wordt door zijn woord te spreken en dus in dezen niets op zijn Mal'ach vooruit heeft.

In de geschiedenissen van Elia den profeet is ook eenmaal sprake van een Mal'ach Jahwe, en wel 1 Kon. XIX: 4—8. Op zijne vlucht voor Achab komt de profeet in de woestijn en bidt in zijne moedeloosheid, dat Jahwe hem weg zou nemen. Doch als hij zich heeft nedergelegd en de slaap op zijne oogleden is nedergedaald, komt daar tot tweemalen toe de Mal'ach Jahwe tot hem, die hem aanraakt, hem oproept om optestaan en te eten en de spijs en drank hem toont, die aan zijn hoofdeinde was nedergezet. De komst van den Mal'ach heeft ten doel (vs. 8), door de kracht dier spijs den godsman te sterken om veertig dagen en nachten te reizen tot den berg Gods, tot Horeb. Bepaalde aanduidingen, wie en wat die Mal'ach is, vinden wij hier niet. Doch een vergelijking met Gen. XXI: 17 vervv., waar de Mal'ach nagenoeg dezelfde functiën verricht als hier, doet ons stellen, dat wij ook in dezen Mal'ach niets anders hebben te zien dan een goddelijke manifestatie, gelijk op alle plaatsen, die we totnogtoe bespraken. Overigens schijnt deze Mal'ach, evenmin als die van 2 Sam. XXIV, de drager te zijn van het gansche goddelijke wezen, daar het woord van Jahwe niet in hem blijkt te zijn. Wel sterkt hij Elia tot de reis naar Horeb, maar als daar bij Horeb het godswoord komt tot den profeet, is er van den Mal'ach geen sprake meer. Wel zegt hij in de woestijn een enkel woord tot Elia (vs. 5 en 7), doch dat woord is niets dan een aanwijzing van den dienst, dien hij den profeet

[1]) *Die Bücher der Könige.* S. 186.

bewees, niets dan een korte omschrijving van het doel zijner werkzaamheid; het is geen godswoord in den eigenlijken zin. — De Mal'ach te dezer plaatse schijnt wel een manifestatie te zijn van God, maar een zoodanige, waarin wel de kracht, de zorgende voorzienigheid van God, maar niet het woord van Jahwe is afgedrukt.

Wanneer wij thans nog eens de behandelde plaatsen overzien, dan mogen wij, dunkt mij, stellen: de Mal'ach Jahwe of Mal'ach Elohim is een wezen, dat de godheid vertegenwoordigt op aarde, een gestalte, waarin zich God zelf in meerdere of mindere mate den menschen openbaart. Maar van den anderen kant is hij niet identisch met den Eeuwige, daar hij zich meermalen uitdrukkelijk van hem onderscheidt, die als Hemelgodheid de Zender ook van den Mal'ach is. — Staan deze twee stellingen vast, dan worden wij thans geroepen het wezen van den Mal'ach Jahwe nog nader te definiëeren. De meeste geleerden, die over den Mal'ach Jahwe geschreven hebben, hebben zich niet losgemaakt van de gedachte, dat deze Mal'ach, schoon als Gods vertegenwoordiger verschijnend op aarde, toch onder de hemelsche heirscharen moest worden gezocht. Dr. H. Schultz [1]) b. v. gaat eenvoudig uit van de onderstelling, dat in de oudste bestanddeelen der Israëlietische litteratuur de engelen „ganz unbefangen" voorkomen, en meent daaruit te mogen afleiden, dat ook de Mal'ach Jahwe een hunner moet zijn geweest, een gewone engel, in wien zich dan tijdelijk „das göttliche Willen und Wesen" openbaarde. De slotsom, waartoe hij komt ten aanzien van den Mal'ach Jahwe, is deze, dat hij is een „Offenbarung des gesammten göttlichen Willens und Wesens, welcher aber darum nicht aufhört ein Wesen, *welches nicht Gott ist,* zu sein." — Met deze verklaring vereenigen wij ons niet. Want al is het waar, dat reeds in de oudste stukken der Israëlietische literatuur het bestaan van hemelsche wezens ondersteld wordt, dezen vertoonen geen enkelen trek van gelijkenis met de door ons behandelde Mal'achim. Zij dragen dan ook den naam van B'né Elohim of Elim (Gen. VI: 1—3; Job I: 6; II: 1, enz.), en het bewijs had juist geleverd moeten worden, dat in den anteexilischen tijd de B'né Elohim door Jahwe als Mal'achim waren

[1]) *Alttestamentliche Theologie* I. S. 330—347.

gebruikt. Dit wordt evenwel slechts stilzwijgend aangenomen, terwijl toch het groote onderscheid in wezen en werken, dat er b. v. tusschen de B'né Elohim van Gen. VI: 1—3 ter éene en den Mal'ach Jahwe ter andere zijde wordt waargenomen, ons verbiedt zoo maar zonder verder bewijs te onderstellen, dat de Mal'ach een der B'né Elohim zou zijn. Zeer juist zegt Dr. Schultz, handelend over den oorsprong van het engelengeloof: het oudste begrip is dat der Elohim (Richt. IX: 9, 13; Psalm VIII: 6), doch daarom behoefde hij de meening van Vatke nog niet zoo „durchaus ungeschichtlich" te noemen, waar deze als grondgedachte in de engelenleer aanneemt de abstracte idee van „zending Gods" [1]). Beide geleerden hebben, dunkt mij, een deel der waarheid. Onderscheid makende tusschen B'né Elohim en Mal'achim, zeggen wij: Vatke heeft de beginselen opgespoord van het geloof aan den Mal'ach Jahwe, terwijl Schultz den oorsprong aangeeft van de engelenleer in engeren zin, van de leer dier hemelsche wezens, die, oorspronkelijk slechts gedacht als staande om Jahwe's troon, later als Jahwe's gezanten zouden neerdalen op aarde.

Ook C. J. Trip [2]) gaat in de verklaring van den Mal'ach Jahwe uit van het engelengeloof van Israël in 't algemeen. Waar deze geleerde handelt over de beteekenis van het woord Mal'ach en deze opsporen wil, gaat hij eenvoudig na, wat soort van wezens de engelen zijn in 't O. T. Ook hij dus onderstelt, dat de Mal'ach Jahwe, schoon een eigenlijke openbaring zijnde van Jahwe, toch ook een aan Jahwe ondergeschikt hemelsch wezen is. Ook hij gaat bij de verklaring van Israëls Mal'achsgeloof uit van de angelologie. En bij de methode, door Trip gevolgd, was dit gevaar haast niet te vermijden. Immers, hij maakt in zijne verhandeling nergens onderscheid tusschen het Mal'achsgeloof van vroeger en later tijd; om het karakter van den Mal'ach Jahwe te bepalen, maakt hij even goed gebruik van de profetieën van den na-exilischen Zacharia als van de voor-exilische historiografen. Nu is het zeker, dat later de Mal'ach Jahwe als een uit velen wordt voorgesteld, maar even zeker dat dit in de oudere, tot dusverre door ons behandelde plaatsen, niet het geval is. Als wij afzien van wat de na-exilische geschriften ons melden van den Mal'ach

---

[1]) Dat de grondbeteekenis van מלאך niet *legatus*, maar legatio divina, theophanie is, leeren ook Ewald en anderen. Men leze wat Trip hierover schrijft a. W. S. 90 ff.

[2]) In zijn reeds meermalen aangehaald werk S. 203 ff.

Jahwe, dan vinden wij geen enkelen grond om dien Mal'ach Jahwe te beschrijven als een hemelsch wezen, één uit velen, in wien Jahwe tijdelijk zich openbaart. Integendeel — waar in de behandelde plaatsen van vele Mal'achim sprake is, is *eo ipso de* Mal'ach Jahwe uitgesloten; nergens lezen wij van eenen *uit* de Mal'achim. Telkens is òf de Mal'ach alleen òf de veelheid der Mal'achim openbaring van Jahwe, die zich, al naar de omstandigheden vereischen, in een een- of veelheid openbaart. Ter bepaling van het karakter van den Mal'ach, dienen wij de gedachte aan de hemelsche dienende geesten voorloopig geheel ter zijde te laten. Mogen ze later invloed hebben gehad op het Mal'achsgeloof, vóór de Ballingschap, waarover wij nu alleen nog maar handelen, helpen ze ons ter verklaring van den Mal'ach Jahwe niet.

Wij bepalen ons tot de teksten zelve. Wij zagen, hoe zij ons wijzen op een goddelijke manifestatie, die evenwel in haar eindige gestalte, in haar zinnelijken vorm, tijdelijk van Jahwe zelven onderscheiden is. Wat is dan nu het goddelijke, dat in den Mal'ach gedacht werd te wonen? Laten wij die plaatsen buiten rekening, waar de Mal'ach een deel van zijn goddelijken inhoud aan den profeet heeft afgestaan, dan luidt het antwoord: het goddelijke in den Mal'ach wordt nu eens פָּנִים, dan כבוד, elders שֵׁם van Jahwe genoemd (Exod. XXIII: 21; XXXIII: 14, 18, 22, 23, verg. XXXII: 34 en Jes. LXIII: 9). Dit goddelijke woont evenwel niet alleen, niet bij uitzondering in den Mal'ach Jahwe; wat dien goddelijken inhoud betreft, behoort de Mal'ach met de ark en den tempel in ééne categorie. Van den tempel wordt ook gezegd, dat Jahwe aldaar zijn שֵׁם doet wonen, waarom hij Jahwe's woning wordt genaamd (Deut. XII: 5, 11, 21; 1 Kon. VIII: 16—20, 29). Ook de ark wordt beschouwd als een woonplaats van den כְּבוֹד יהוה, want als de ark uit Israël is weggevoerd, noemt Pinehas' gade haar kind I'cabod, omdat de כבוד uit Israël was weggevoerd, terwijl, volgens Num. X: 35, de ark bij het optrekken door Mozes als Jahwe wordt toegesproken, en daarbij deze wensch door den godsman geuit wordt: „uwe haters mogen vlieden מִפָּנֶיךָ. Het goddelijke, dat in de ark is, wordt op dezelfde wijze als de Mal'ach, in wien Jahwe's aangezicht, heerlijkheid of naam is, als God beschouwd en toegesproken. In de woestijn, waar de ark drie dagreizen voor het leger uitgaat, spreekt Mozes haar bij het optrekken en bij het halthouden als Jahwe aan (Num. X: 33—35). De Philistijnen, hoorende, dat de ark van Jahwe mede-

optrekt in het leger der Israëlieten, zeggen: God is in het leger gekomen (1 Sam. IV: 7, 8). De lieden van Beth-Schemesch zeggen, met het oog op de ark: Wie zou kunnen bestaan voor het aangezicht van Jahwe, dezen heiligen God (1 Sam. VI: 20)? Volgens 2 Sam. XV: 25 verklaart David: indien ik genade vind in de oogen van Jahwe, zoo zal hij mij terugbrengen en mij doen zien hemzelven (d. i. de ark). Volgens Jos. III: 10, 11 is de ark het bewijs, dat de levende God in het midden van Israël is, terwijl elders gezegd wordt (Jos. VII: 6), dat Josua en de oudsten voor de ark op hun aangezicht vallen. Moge in de latere priesterlijke wetgeving in den Pentateuch de ark als ark der getuigenis een andere beteekenis hebben gekregen, het is zeker, dat zij in de oudste geschriften des O. T. voorkomt als een woonplaats van God. Maar uit deze vergelijking blijkt dan ook, dat wij bij den Mal'ach, evenmin als bij ark en tempel, genoodzaakt zijn aan een hemelsch wezen te denken, dat tijdelijk der godheid tot woonplaats verstrekt. Als er geen sterke bewijzen voor het tegendeel worden gevonden mogen wij, ex analogia redeneerende, zeggen: gelijk in ark en tempel Jahwe zijn כָבוֹד, פָּנִים, שֵׁם met een aardsch, stoffelijk kleed omhult, zoo moet ook de Mal'ach Jahwe een manifestatie zijn van God, die in een aardsche gestalte het goddelijke verbergt. Bij alle overeenkomst is het groote onderscheid natuurlijk dit: in ark en tempel *woont* het goddelijke *blijvend* (de Schechina der latere joodsche theologie), in den Mal'ach (en vandaar zijn naam) is het een *tijdelijke zending*, huist het in een vorm, dien het goddelijk wezen aanneemt voor een tijd, om dien straks weer te verlaten [1]).

Het wordt nu tijd om den vorm, waarin de Mal'ach zich vertoont, nader te bespreken. Daar de Mal'ach een tijdelijke openbaring van het goddelijke is, die komt en gaat, had het goddelijke hier natuurlijk een veel bewegelijker, veranderlijker hulsel noodig, dan bij tempel en ark, waarin het goddelijke een *vaste* gestalte verkregen had. Ook is het aardsche deel, de gedaante van den Mal'ach, op alle plaatsen lang niet gelijk. Gewoonlijk is het een menschelijke gedaante, waarin de Mal'ach optreedt. In Gen. XVIII wordt van drie *mannen* gesproken, die hunne voeten wasschen en eten, geheel naar de wijze der menschen-

[1]) Verg. wat de Hoogl. Kuenen over de ark van Jahwe schrijft in zijn werk: *De godsdienst van Israël* I, bl. 230—234 en 255—257.

kinderen (vs. 2, 4, 5, 8); ook de twee Mal'achim van Gen. XIX onderscheiden zich, wat hun uitwendig voorkomen betreft, in niets van gewone menschen (vs. 2—10). Van de Mal'achim, die Jacob zag in zijnen droom (Gen. XVIII: 12) wordt gezegd, dat zij langs een ladder op- en nederklommen, hetwelk aan menschelijke gestalten denken doet en elke gedachte aan gevleugelde hemelwezens buitensluit. Ook de Mal'ach, die met Jacob worstelt, wordt eenvoudig als een man beschreven, van wien Jacob eerst, nadat hij verdwenen was, bemerkt, dat hij een goddelijke openbaring was (Gen. XXXII: 24—32). De Mal'ach, die door Bileam wordt gezien, heeft een zwaard *in de hand* en moet dus gedacht worden in een menschelijke gedaante (Num. XXII: 23, 31). Hetzelfde geldt van den Mal'ach van Richt. II: 1, die *opgaat* van Gilgal naar Bochim; van dien van Richt. VI: 11 verv., die zich *nederzet* onder een eik en aan wien Gideon zoo weinig een goddelijke heerlijkheid kan bekennen, dat hij (vs. 17) een teeken begeert, om te weten, dat het Jahwe is; vooral ook geldt dit van den Mal'ach van Richt. XIII: wel heeft de gade van Manoach opgemerkt, dat het uitzicht van den man Gods vreeselijk was als van een Mal'ach Gods, maar dat het werkelijk een Mal'ach Gods was geweest, daaraan dacht zij zoo weinig, dat ook Manoach, die van zijn gade alles vernomen had, voor den tweeden keer niets anders dan een man Gods verwacht en werkelijk niets anders meent voor zich te zien. Vandaar dat Manoach een geitenbokje voor hem bereiden wil; vandaar dat het echtpaar straks zoo verbaasd is te zien, dat degene, die met hen gesproken had, een Mal'ach was geweest (vs. 21). De Mal'ach Maschchiet van 2 Sam. XXIV: 16 en 17 heeft *een hand*,, die hij uitstrekt om te verderven, en wanneer elders (1 Sam. XXIX: 9; 2 Sam. XIV: 17, 30; XIX: 27) koning David gedurig bij den Mal'ach wordt vergeleken, dan is het minstens meer dan waarschijnlijk, dat ook hier een menschvormige Mal'achsgestalte wordt ondersteld.

Toch is deze menschelijke gedaante niet de eenige vorm, waarin de Mal'ach voorkomt. Men leze b. v. Exod. III, waar ons de roeping van Mozes beschreven wordt. Wat is het, dat hier door Mozes wordt gezien? De braambosch, die door het vuur schijnt te verbranden en toch niet verteerd wordt. Dit wonderlijk schouwspel trekt Mozes' opmerkzaamheid, maar eerst de stem, die uit den braambosch tot hem komt, overtuigt hem (vs. 4 en 5), dat hij hier met een goddelijke openbaring te doen

heeft, een openbaring, die door den schrijver genoemd wordt (vs. 2): „een verschijning van den Mal'ach Jahwe in een vuurvlam uit het midden van een braambosch". Dat die Mal'ach een menschelijke gedaante zou hebben gehad, wordt zelfs in de verte niet aangeduid, ja, door het gansche beloop dezer geschiedenis uitgesloten. Immers, wat Mozes ziet is alleen het brandende vuur in den niet verterenden braambosch; wat hij hoort, de stem van Elohim — voor een menschelijke gestalte is in deze Godsopenbaring geen plaats. Ware het nu, dat deze plaats alleen stond, wij zouden er geen gevolgtrekkingen uit durven maken. Doch meer dan eens wordt de Mal'ach voorgesteld in verband met wolken, vuur en licht. Wij wijzen op Exod. XIV: 19 verv. Daar staat te lezen, dat de Mal'ach Elohim, die voor het leger van Israël ging, bij de nadering der Egyptenaren zich achter hen plaatste, wat in ditzelfde vers van de wolkkolom (die volgens vs. 20 en 24 een wolk- en vuurzuil tevens was) gezegd wordt. Volgens de wet van het parallelisme moeten wij hier den Mal'ach Elohim en de wolk- en vuurkolom als synonymen beschouwen. Doen wij dit niet en denken wij hier bij den Mal'ach Elohim aan een menschelijke gestalte der godheid, dan komt de Mal'ach hier, evenals in Exod. III, als een vijfde wiel aan den wagen voor. Ook Richt. XIII: 20, 21 bevestigt ons in ons vermoeden. Immers, wat meldt ons deze plaats? De Mal'ach was in menschelijke gestalte tot twee keeren toe eerst aan Manoach's gade alleen, daarna aan man en vrouw beiden verschenen, maar zij kenden hem niet. Eerst toen zij hem zagen opstijgen in de vlam des altaars werd hun oog ontsloten voor zijne heerlijkheid. Toen zij hem in het vuur, als in zijn kleed, zagen opvaren, toen erkenden zij: het was een Mal'ach Jahwe.

Zulke voorstellingen doen ons zien, hoe de Mal'ach Jahwe niet in ééne constante gedaante gedacht werd. Zijn eigenlijk wezen moge nagenoeg overal hetzelfde zijn, niet alzoo zijn uitwendige gedaante. Terwijl hij hier zich vertoont als mensch, is elders het licht zijn gewaad en het vuur zijn omhulsel. Mij dunkt — hierdoor worden wij gewezen naar den oorsprong van het Mal'achsgeloof. Wordt hij zoo gedurig met vuur en wolken in verband gebracht, dan schijnt hij oorspronkelijk te zijn geweest de godheid Jahwe, zooals die in het onweder, in donderwolken en bliksemschichten der wereld zich openbaart. Zelfs waar de Mal'ach in menschengedaante wordt voorgesteld, verloochent hij

dikwerf zijn vroegere natuurlijke beteekenis niet. Of, als wij Gen. XIX: 24 lezen, dat zwavel en vuur uit den hemel Sodom en Gomorrha verdierf, terwijl volgens vs. 13 de Mal'achim zijn uitgezonden om die steden te verderven, worden wij dan niet, na al het aangevoerde, tot het vermoeden gebracht, dat ook deze Mal'achim vroeger in nauwer verband met het vuur des hemels hebben gestaan? Doet de Jacobsladder van Gen. XXVIII: 12 met hare op- en nederklimmende Mal'achim niet denken aan bliksemschichten, die van den hemel op de aarde nederschieten, om straks daarheen terug te keeren? En hebben wij boven, bij de behandeling van Gen. XXXII: 2 en 3, terecht verwezen naar 2 Kon. VI: 17, zouden wij dan ook hier niet de herinnering vinden aan een tijd, toen men in de bliksemschichten Jahwe's legerscharen, zijne vurige paarden en wagens zag? Ja — vindt ook die eigenaardige karaktertrek, die in sommige (met name de elohistische) verhalen, den Mal'ach toegeschreven wordt, dat hij het donkere licht, het verborgene openbaar maakt, niet een aannemelijke verklaring, als wij aannemen, dat hij oorspronkelijk in verband stond met het bliksemvuur, dat opeens het donker verlicht en hetgeen verborgen was openbaart? Zoo spreekt (Gen. XXI: 17—19) de Mal'ach uit den hemel tot Hagar, en het gevolg is, dat zij een waterput ziet, waarvoor vroeger hare oogen gesloten waren. Zoo spreekt de Mal'ach Jahwe tot Abraham uit den hemel (XXII: 11—14) met het gevolg, dat Abraham, zijne oogen opheffende, *ziet* den ram met zijne horens in de verwarde struiken vast. Tot Jakob komt een Mal'ach Elohim in den droom (Gen. XXXI: 11, 12), en hij *ziet* de gesprenkelde en gespikkelde bokken. Wij wenschen niet verder te gaan, maar meenen toch dat het aangevoerde genoegzamen grond oplevert voor de stelling: de Mal'ach Jahwe of Elohim heeft oorspronkelijk in nauw verband gestaan met onweder en bliksemvuur.

In Gen. XXIV wordt van een Mal'ach gesproken, wiens tegenwoordigheid door geen bepaalde gestalte wordt kenbaar gemaakt. Daar lezen wij nl. (vs. 7), hoe Abraham zijnen dienstknecht Eliëzer bemoedigt door de verzekering, dat Jahwe zijnen weg voorspoedig zal maken. Dat Eliëzer geen bepaalde gestalte ziet op zijnen weg of bij de waterfontein bij de stad van Nahor, is duidelijk — eerst *ex eventu* zal hij kunnen beoordeelen (vs. 14, 21) en beoordeelt hij (vs. 27), of Jahwe zijn weg voorspoedig gemaakt heeft of niet. Wel leert ons dit verhaal niet,

dat men geloofde aan onzichtbare Mal'achim, maar wel mag uit dit bericht worden afgeleid, dat de Mal'ach den mensch geleiden kon, zonder dat de mensch zelf wist of hij, en zoo ja, in welke gedaante hij met hem medeging, zoodat men dan ook eerst uit de uitkomst kon opmaken of Jahwe op de eene of op de andere wijze den mensch was nabij geweest.

Maar genoeg; ons resultaat ten opzichte van den oorsprong van het Mal'achsgeloof in Israël past volkomen in de beschrijving, die de Hoogl. Tiele geeft van de oorspronkelijke voorstelling van Jahwe, wiens woorden [1]) wij met instemming aanhalen: „De gewoonste openbaring van Jahwe is het onweder met al de verschijnselen, die daarmee gepaard gaan. De donder is zijn stem, die de harten van menschen en dieren doet kloppen van vrees. Door den bliksem doodt hij zijne vijanden. Daarmee stemt het volksgeloof overeen, dat degeen, die, al is 't onopzettelijk, zijn heilige ark, de kist, waarin hij geacht werd te wonen, aanraakte, terstond doodelijk getroffen neerstortte. Zoo wordt ook de wet op Sinaï onder geweldige onweders afgekondigd, waarin Jahveh zichzelven aan zijn volk als tegenwoordig bij 't verbond doet kennen. Zoo geeft hij vuur van den hemel op het altaar van Elia op Karmel en neemt dezen in een onweder tot zich op. Toch is het onweder wel de voornaamste, de geweldigste en indrukwekkendste, maar niet de eenige openbaring van zijn kracht. Hij is het, die den regen terughoudt als hij vertoornd, die hem weer overvloediglijk doet nederstorten, als hij verzoend en zijn gramschap gestild is. Het hemelsche vuur en licht zijn Jahveh's bestendige en niet toevallige of willekeurig gekozen attributen en in den lichtenden hemel openbaart hij zijne heerlijkheid. Zelfs een brandend, doch niet verterend braambosch geldt als bewijs van zijn nabijheid, alzoo: de vurige gloed van den hemel bij zons op- of ondergang [2]). Zijn adem is de wind, die bij de schepping over den baaierd zweeft, de avondkoelte, waaraan Adam en Eva in den hof van Eden zijn tegenwoordigheid bemerken. Vat men al deze kenmerken bijeen, dan

---

[1]) *Vergelijkende Geschiedenis van de Egyptische en Mesopotamische godsdiensten*, bl. 545 en 546.

[2]) Even goed kan men bij dat vuur dat brandt, maar niet verteert, aan het bliksemvuur denken, dat ook de voorwerpen kan verlichten en den schijn van brand kan doen ontstaan zonder daarom schade aan te richten.

is het duidelijk, dat Jahveh oorspronkelijk een hemelgod moet zijn geweest."

Wordt hier de oorspronkelijke beteekenis van Jahwe juist weergegeven, dan is het geen wonder, dat de Mal'ach, m. a. w. Jahwe werkende en sprekende op aarde, zijn verwantschap met die verschillende natuurverschijnselen niet verloochent, maar het merkteeken zijner afkomst nog als op het voorhoofd draagt.

Hebben wij thans gezien, hoe de Mal'ach een openbaring der godheid is in onderscheidene zichtbare gestalten, hoe in hem het goddelijke tijdelijk in een aardschen vorm is gegoten, nu moeten wij vragen, wat onze teksten ons leeren van de verhouding, waarin de mensch tegenover hem staat. En het antwoord moet luiden: Op sommige plaatsen ziet de mensch hem zonder vreeze aan en schijnt zijne verschijning niets gevaarlijks te hebben voor den aanblik der stervelingen, doch meestal gaat bij den mensch angst en vrees gepaard met het zien van den Mal'ach Jahwe.

Tot de eerstbedoelde plaatsen behoort het bericht van Gen. XVIII en XIX. De drie mannen spreken met Abraham en Sara, zitten neder in des aartsvaders tent en aan zijn disch, Abraham spreekt met Jahwe, die voor zijn aangezicht blijft staan, zonder dat ons iets van angst en schrik wordt medegedeeld. Ook de twee Mal'achim gaan om met Lot, zonder dat deze, ofschoon wetende met wien hij de eer heeft te spreken, ook maar een oogenblik voor hun aanblik vreest. Des Mal'achs verschijning schijnt, volgens dit bericht, iets zeer gewoons en natuurlijks te zijn, de natuurlijke vorm, waarin zich Jahwe met de wereld en de menschen in betrekking stelt. Ook Gen. XXIV spreekt van een Mal'ach, die den vrome geleidt, wiens tegenwoordigheid geen oorzaak is van angst en schrik. En als in de berichten der woestijnreize gedurig melding wordt gemaakt van den Mal'ach Jahwe, die voor Israëls aangezicht henengaat (Exod. XIV: 19; XXIII: 20; XXXII: 34; Num. XX: 16), dan ligt hieraan de onderstelling ten grondslag, dat het menschelijk oog zijn aanblik wel verdragen kan. Waartoe anders, moet men vragen, diende het ook, dat de Eeuwige zich vertoonde in een eindige zinnelijke gedaante, als het niet was om daarmede den mensch onder de oogen te kunnen treden? Wat reden van bestaan kon het Mal'achsgeloof hebben, als het niet was om daarmede een vorm te hebben, waarin men zich Jahwe kon voorstellen wandelend onder, en sprekend tot de menschen? Moest

de Mal'ach niet zijn de zichtbare drager van het goddelijke, dat onzichtbaar was? Het goddelijke op zichzelf werd als onzichtbaar gedacht, althans als iets, dat de mensch niet zonder gevaar kon aanschouwen. Ook het goddelijke, dat, naar wij zagen, in den Mal'ach woonde. Volgens Exod. XXXIII: 18 bidt Mozes om Jahwe's כָּבוֹד te aanschouwen, maar Jahwe's antwoord, daarop (vs. 20) gegeven, luidt: „Gij zoudt mijn פָּנִים niet kunnen zien... en leven." Wel gaat de כְּבוֹד יי (vs. 22, XXXIV: 5) voorbij Mozes henen, wel roept Jahwe zijnen שֵׁם uit (XXXIII: 19; XXXIV: 5, 6) voor Mozes' ooren, maar het goddelijke zelf is blijkens Exod. XXXIII: 22 en 23, voor Mozes' oog verborgen door de hand van Jahwe. Van die hand is nu in het vervolg van dit bericht, waar de belofte van Jahwe in vervulling gaat, geen sprake meer — maar, daarvoor is de wolk in de plaats getreden, waarin Jahwe nederkomt en in wier hulsel hij zich naast Mozes plaatst. Vroeger zagen we, hoe Jahwe in de wolkkolom in parrallelisme stond met een Mal'ach Jahwe: wordt hier nu de wolk voor de hand van Jahwe in de plaats gesteld, dan mogen wij, dunkt mij, uitgaande van dit bericht, stellen: de Mal'ach Jahwe is de vorm, waarin Jahwe zich zichtbaar aan den mensch vertoont; in hem kan het menschenoog de godheid aanschouwen; hij verbergt Jahwe's פנים, כבוד, maar den שֵׁם־יי brengt hij onge schonden over. In zijn binnenste woont het onzichtbaar goddelijke; zijn uitwendige gedaante is de hand van Jahwe, waardoor hij den mensch verhindert zijn heerlijkheid van oog tot oog te aanschouwen [1]), opdat hij bij dien aanblik niet sterven zou.

Evenwel, op vele der door ons behandelde plaatsen wordt de

---

[1]) Wel lezen wij: „Mozes sprak met Jahwe van aangezicht tot aangezicht" (Exod. XXXIII: 11) en dat Jahwe van oog tot oog gezien wordt (Num. XIV: 14), doch, hoe sterk dit moge zijn uitgedrukt, wij hebben hier toch op beide plaatsen slechts te denken aan een omgang met Jahwe in Mal'achsgestalte. Op de eerste plaats toch wordt er uitdrukkelijk bijgevoegd, dat Jahwe in de *wolk* verscheen (Exod. XXXIII: 9 en 10), terwijl in Num. XIV: 14 op de aangehaalde woorden volgt: „en dat uwe wolk over hen staat." Lezen wij Num. XII: 8, dat Jahwe van mond tot mond met Mozes spreekt, zoo komt dit geheel met de voorstelling van Exod. XXXIII: 18 vervv. overeen, dat het eigenlijk wezen van Jahwe niet *gezien*, maar zijn שֵׁם d. i. het hoorbare gedeelte der Godsmanifestatie, wel volkomen gehoord kan worden. Van het zien van Jahwe zegt dan ook ditzelfde vers, dat Mozes de תְּמוּנָה = gelijkenis van Jahwe, dus toch niet Jahwe in zijn eigenlijk wezen, aanschouwt.

verschijning van den Mal'ach als iets meer buitengewoons beschreven en wordt het als een voorrecht, soms als een wonder beschouwd, dat men zonder verlies van zijn leven die verschijning heeft gezien. Dikwerf wordt er van vrees en angst gesproken, waar de mensch zich tegenover den Mal'ach Jahwe ziet geplaatst. Jakob roemt (Gen. XXXII: 30), dat hij Elohim heeft gezien van aangezicht tot aangezicht en toch zijn leven is gered geweest. Na het aanschouwen van de op- en nederklimmende Mal'achim in zijn droom, roept Jakob uit (Gen. XXVIII: 17): „Hoe vreeselijk is deze plaats!" Bij den brandenden braambosch, in wiens vuurvlam de Mal'ach verscheen, verbergt Mozes (Exod. III: 6) zijn aangezicht, omdat hij vreest Elohim aan te zien. Volgens Richt. VI: 22 en 23 vreest Gideon te zullen sterven, daar hij een Mal'ach Jahwe heeft gezien. Manoach's gade, als zij haren echtgenoot den man Gods wil beschrijven, dien zij meent ontmoet te hebben, vergelijkt zijn aangezicht bij dat van een Mal'ach Jahwe, want het was „zeer vreeselijk" (Richt. XIII: 6); en straks als man en vrouw beide den Mal'ach hebben erkend, dan roepen zij uit (Richt. XIII: 22): „wij zullen zeker sterven, omdat wij Elohim gezien hebben." Indien Gen. XVI: 13b door Knobel juist vertaald is, zouden wij hier nog bijvoegen den uitroep van Hagar, die zich verwondert dat zij nog leeft, na God gezien te hebben.

Nu is er nog een derde serie van berichten, waarin wel niet gesproken wordt van angst en vrees bij hen, die verwaardigd worden met een bezoek van den Mal'ach, maar alleen daarom niet, omdat zij den Mal'ach wel te hooren, maar niet te zien krijgen. De meeste dezer berichten behooren tot het werk der zgn. Elohisten. Wij bedoelen Gen. XXI: 17—19, waar de Mal'ach Elohim Hagar toeroept van den hemel en niet de Mal'achsgestalte zelf, maar de waterput in hare nabijheid, door des Mal'achs woord haar gewezen, het teeken is van Elohims tegenwoordigheid. Verder Gen. XXII: 11 verv., waar ook Abraham de stem van den Mal'ach, van den hemel uit tot hem komende, hoort, en de ram, met de horens verward zittende in de struiken, het bewijs van Jahwe's nabijheid is. Zoo ziet ook Elia den Mal'ach niet, die hem aanroert, maar de spijze, aan zijn hoofdeinde nedergelegd, is hem het teeken dat Jahwe bij hem is.

Tot op zekere hoogte met deze voorstellingen overeenkomende is hetgeen gemeld wordt van den Mal'ach Jahwe, die tegenover Bileam staat. Eerst als Jahwe Bileam's oogen ontdekt heeft (Num.

XXII: 31) vermag hij den Mal'ach Jahwe te aanschouwen, die met uitgetogen zwaard hem in den weg staat.

Al deze berichten komen hierin met elkander overeen, dat zij de verschijning van den Mal'ach beschouwen als een gevaarlijk voorrecht voor den mensch. Het raison d'être van deze gestalte Gods schijnt hier langzamerhand verloren te gaan; de hand van Jahwe schijnt den sterveling niet meer volkomen tegen gevaar te beschermen. En terwijl wij boven zagen, hoe de פָּנִים en כָּבוֹד van Jahwe voor den mensch niet te zien zijn, gaan deze berichten uit van de onderstelling, dat niet het aangezicht van Jahwe alleen, dat in den Mal'ach verborgen is, maar de gansche Mal'achsgestalte voor den mensch gevaarlijk is om aan te zien. Het hemelsche element in den Mal'ach schijnt zijne eigenschappen aan zijn aardsche deel te hebben medegedeeld, dat daardoor evenwel tot op zekere hoogte zijn vermogen heeft verloren om het goddelijke te „vermittlen" in deze zinnelijke wereld. Maar vandaar dan ook, dat het goddelijke in den Mal'ach, daar het in deze berichten om zoo te zeggen nauwer met den uitwendigen vorm is samengegroeid, scherper dan in de eerstbehandelde plaatsen van Jahwe zelven onderscheiden wordt. Het is nl. opmerkelijk, hoe in deze verhalen een onderscheid wordt gemaakt tusschen Jahwe en Elohim, met welken laatsten naam de Mal'ach daar wordt aangeduid. Terwijl daar, waar de mensch zonder vrees den Mal'ach kan aanschouwen, dikwerf de Mal'ach eenvoudig weg Jahwe wordt genoemd, heeft dat nooit plaats in die berichten, waar de Mal'ach, door de communicatio idiomatum van zijn hemelsche en aardsche deel, eene voor het menschenoog gevaarlijke goddelijke verschijning geworden is. Volgens Gen. XVIII: 22 en 33 blijft *Jahwe* staan voor Abraham's aangezicht en gaat *Jahwe* weg van Abraham, terwijl met deze benaming toch Jahwe in Mal'achsgestalte bedoeld wordt. Volgens Richt. VI: 14 (behoorende tot het oudste, later afgeknotte en gewijzigde bericht der Gideonssage) [1])

---

[1]) De eerste verzen van het bericht der Mal'achsverschijning aan Gideon komen ons voor van ouder dagteekening te zijn dan het vervolg. Vooreerst is de beschouwing van den Mal'ach in het begin (vs. 11—17) anders dan in het latere gedeelte; waar Gideon, volgens vs. 17, als een gunst afsmeekt te weten dat het Jahwe is, die met hem spreekt en dus zelfs geen spoor van vrees openbaart, is hij, volgens vs. 22, zeer beangst, omdat hij een Mal'ach Jahwe heeft gezien. — Doch vooral is de verhouding waarin Richt. VI: 18—23 staat tot Richt. XIII van dien aard, dat wij hier aan een overwerking der Gideonssage

keert *Jahwe* zich tot Gideon, terwijl uit den samenhang blijkt, dat hiermede niemand anders dan de Mal'ach Jahwe bedoeld

---

naar het model van Richt. XIII hebben te denken. De overeenkomst springt in het oog; men vergelijke Richt. VI: 18 met XIII: 15 en 16; VI: 20 met XIII: 16 en 19; VI: 22 met XIII: 22. Doch wat in het verhaal van Manoach natuurlijk is en gepast, is in de Gideonssage ongepast en gewrongen. Manoach wordt aangesproken, naar hij meent, door een man Gods, die hem de belofte komt brengen van de geboorte van een zoon. Nu haalt hij, om den gast te eeren, die zulk een blijde boodschap hem brengt, een geitenbokje, dat door den gast evenwel afgewezen en als offer voor Jahwe wordt bestemd. Als dit offer is ontstoken, wordt het de ongezochte aanleiding voor den Mal'ach om aan Manoach te openbaren wie hij is. — Gideon daarentegen vraagt zulk een teeken, en als hij die vraag heeft gedaan, loopt hij heen, na den Mal'ach verzocht te hebben om te wachten, om zijn geschenk te halen. Is het de bedoeling, dat Gideon heimelijk verwachtte, dat de spreker hieraan zijn goddelijke afkomst en macht zou openbaren, dan moeten wij vragen: hoe kon Gideon verwachten, dat de Mal'ach juist op deze en op geen andere wijze zijn goddelijkheid wilde bewijzen, daar de spreker hem niets gezegd of geboden had? Is Gideon's handelwijze niet dan alleen verklaarbaar, als hij, m. a. w. als de schrijver het verhaal van Manoach voor zich had en onderstelde? Daarbij komt: in Richt. XIII: 20 was dit het wonderlijke, dat de man Gods, toen Manoach het offer ontstoken had, in de vlam des altaars ten hemel voer en juist door dat opstijgen zich deed kennen als een verschijning van Jahwe. In Richt. VI vinden we schijnbaar dezelfde voorstelling, maar in werkelijkheid niet. Hier toch is van een opstijgen van den Mal'ach in de vlam geen sprake. Gideon erkent de godheid des sprekers eenvoudig aan dit wonder, dat de Mal'ach met zijn staf het offer aanraakte en alzoo vuur uit de rots te voorschijn riep. En daarop wordt als iets van minder aanbelang, als iets bijkomends gemeld, dat de Mal'ach Jahwe uit Gideon's oogen wegkwam, hoe? wordt niet gezegd. Waar in Richt. XIII het offer en het verdwijnen van den Mal'ach en de schrik der echtgenooten in het beste verband staan, terwijl in Richt. VI noch het geschenk, noch Gideon's vrees goed gemotiveerd schijnt, en het verband tusschen het offer en het weggaan van den Mal'ach geheel is verloren, aarzelen wij niet, bij de groote overeenkomst, die wij overigens vinden, Richt. VI: 18—24 voor een navolging van Richt. XIII te verklaren, waarvoor iets anders schijnt weggevallen te zijn. Dat hier oorspronkelijk een ander teeken vermeld is geweest, wordt ook vs. 25 ondersteld, waar van »in dienzelfden nacht" gesproken wordt, terwijl in het voorgaande van geen nacht zelfs sprake was. Men zou kunnen vermoeden, dat Richt. VI: 36—40 oorspronkelijk op deze plaats stond, doch hiertegen verzet zich het gebruik van den godsnaam Elohim en bovendien bewijst dit niet, wat Gideon vroeg, dat het Jahwe was, die met hem sprak. Ik onderstel, dat hier iets is weggevallen, meldende hoe Jahwe zich in al zijn heerlijkheid vertoonde aan Gideon, om hem te overtuigen, doch dat een ander, daaraan aanstoot nemende, de theophanie aan Manoach, echter niet zonder belangrijke wijzigingen ten opzichte van het Mal'achsgeloof, daarvoor in de plaats heeft gesteld, aldus evenwel het verhaal verwarrende en de houding van Gideon onbegrijpelijk makende.

wordt (verg. vs. 11 en 12)[1]. In die andere berichten evenwel, waar de verschijning van den Mal'ach als iets vreeswekkends wordt voorgesteld, lezen wij nimmer dat de mensch Jahwe, maar wel dat hij Elohim (d. i. numen, in 't algemeen een goddelijke verschijning) heeft gezien, hetwelk des te meer de aandacht trekt, omdat dit zelfs het geval is in verhalen, waar doorgaans de naam van Jahwe van de godheid gebruikt wordt. Het jahwistische bericht Gen. XVI: 7—14 laat Hagar zeggen, dat zij gezien heeft den אֵל רֳאִי, ofschoon *Jahwe* met haar sprak. Is Gen. XXXII: 24—32 van den Jahwist, dan treft het ons ook hier, dat Jakob zegt Elohim gezien te hebben van aangezicht tot aangezicht. Volgens Exod. III: 6 vreesde Mozes te staren אֶל־הָאֱלֹהִים, ofschoon, volgens vs. 7, Jahwe tot hem spreekt. Ook Manoach (Richt. XIII: 22) zegt: „wij hebben *Elohim* gezien", ofschoon ook de schrijver van dit verhaal haast altijd, als hij van de godheid spreekt, den naam Jahwe gebruikt (vs. 8, 16, 19, 23, 24). En terwijl Gen. XIX: 24 de godheid op aarde en de godheid in den hemel tegenover elkander plaatst als *Jahwe* en *Jahwe uit den hemel*, wordt dit onderscheid in het verhaal van Mozes' roeping (Exod. III: 4) door de namen *Elohim* en *Jahwe* aangeduid. Mij dunkt — door dit alles worden wij opmerkzaam gemaakt op een wijziging, die er, reeds vóor de Ballingschap, moet hebben plaats gevonden in het Mal'achsgeloof. Moest vroeger een zichtbaar gewaad Jahwe voor het menschenoog verbergen, langzamerhand kreeg ook die uitwendige gestalte deel aan de eigenschappen van het goddelijke, dat zij bevatten moest; en de Mal'ach, vroeger de vorm, waarin men de godheid zonder vrees en zonder gevaar kon aanschouwen, werd hoe langer hoe meer een voorwerp van angst en vreeze, een verschijning uit den hemel zoowel naar het uit-, als naar het inwendige, bij wier aanschouwing slechts door een genadige beschikking de mensch bij 't leven bleef gespaard.

Met de even besproken wijziging in de voorstelling van den Mal'ach Jahwe hangt ook dit verschijnsel ten nauwste samen,

---

[1] Men voere hier niet tegen aan Num. XXIII: 16, waar we lezen, dat *Jahwe* Bileam ontmoette, terwijl toch Num. XXII: 22—35 van een Mal'ach wordt gesproken, wiens aanblik voor den sterveling moeilijk te verdragen is. Immers Num. XXII: 22—35 is van jonger dagteekening dan het overige; waarover men leze: *Dr. H. Oort, Disputatio de Pericope Num. XXII: 2 — XXIV Historiam Biliami continente,* p. 118—120.

dat, terwijl in de eerste klasse van verhalen de Mal'ach door den mensch immer in wakenden toestand wordt aanschouwd, hij in de overige berichten dikwerf in droomen en gezichten verschijnt. Zijn verschijning is minder naïef en natuurlijk geworden, zijn omgang niet zoo vertrouwelijk, zijn aardsche gewaad om zoo te zeggen iets doorzichtiger, haast zeide ik, iets geestelijker geworden. Volgens Gen. XVIII : 1 treedt Jahwe in Mal'achs-gestalte in 't volle daglicht Abrahams tente binnen; tot Gideon genaakt hij (Richt. VI: 11, 12) als deze des daags aan 't tarwedorschen is; gansch Israël gaat hij voor door de woestijn en zegt hij bij de eerste vestiging in Kanaän hun zonden aan (Richt. II: 1—5). Maar, afgezien van die plaatsen, boven genoemd, waar de Mal'ach ganschelijk niet meer gezien wordt, hoe dikwerf schijnt hij 't daglicht niet te kunnen verdragen en schijnt hem 't aardsche kleed niet recht meer te passen. Jakob ziet (Gen. XXVIII: 12) in een droom Elohims Mal'achim op- en nederklimmen; de Mal'ach, die met Jakob worstelt (Gen. XXXII: 24, 26, 31), gaat weg als de dageraad aanbreekt en blijft slechts zoolang de nacht duurt. Ook Gen. XXXI: II spreekt de Mal'ach Elohim tot Jakob in een droom. De Mal'ach Jahwe, die aan Bileam verschijnt, heeft ook iets, dat hem meer op een visioen, dan op de nuchtere werkelijkheid doet gelijken, daar, volgens Num. XXII: 31, Bileam's oogen eerst geopend moeten worden om hem te zien. Eveneens komt tot Elia de Mal'ach Jahwe in den slaap (1 Kon. XIX: 5—7). Daar nu alle verhalen, waarin deze voorstelling aangetroffen wordt, tot dezulke behooren, die den Mal'ach Jahwe òf als onzichtbaar beschrijven òf zijne verschijning aanmerken als een oorzaak van schrik en vrees, zoo is het, dunkt ons, niet gewaagd te stellen, dat reeds in den ante-exilischen tijd het Mal'achsgeloof een aanmerkelijke wijziging heeft ondergaan.

Dat de Mal'ach niet altijd even menschelijk werd voorgesteld, dat zijn uitwendige gestalte niet altijd even grof zinnelijk gedacht werd, blijkt ook uit het volgende. Volgens Gen. XVIII: 4—8 eten en drinken de *drie mannen* in Abraham's tent geheel naar de wijze der menschen, evenals de beide Mal'achim in Lots woning, na lang aanhouden, van den maaltijd nuttigen, door Lot hun aangeboden (XIX: 3). Elders wordt zoo iets menschelijks den Mal'ach niet meer toegeschreven. Als Manoach, in de meening een man Gods voor zich te hebben, den Mal'ach

Jahwe een geitenbokje wil bereiden, dan voegt de verhaler daar uitdrukkelijk aan toe, dat het niet vreemd was, dat Manoach zoo iets vroeg, daar hij niet wist, dat het een Mal'ach Jahwe was. Deze weigert het dan ook en raadt Manoach aan, het als offer aan Jahwe toetebrengen (Richt. XIII: 15—19, verg. VI: 19—21). Later wordt de Mal'ach wel beschreven als degene, die spijs en drank brengt aan de vermoeiden (1 Kon. XIX: 5—7), maar dat hij zelf daarvan gebruikt zou hebben, daaraan wordt niet eens meer gedacht.

Opmerking verdient nog, dat, waar in de historische boeken van het O. T. de profeten ten tooneele worden gevoerd, de verschijningen van den Mal'ach veel zeldzamer worden en, waar zij nog voorkomen, een ander karakter hebben aangenomen. Dit bevreemdt ons niet. Waren de profeten de dragers van het goddelijke woord, dan bleef er voor den Mal'ach geen andere taak over, dan het werk Gods op aarde te doen. De Mal'achim Maschchietim van Gen. XIX voltrekken niet alleen Jahwe's strafgerichten aan Sodom en Gomorrha, maar zij brengen tegelijk Jahwe's woorden over; doch hoe gansch anders is het met den Maschchiet van 2 Sam. XXIV: 11 verv. Daar is de profeet Gad de verkondiger van Jahwe's woord: Jahwe's strafbedreiging is op zijne lippen; maar welke andere taak bleef er nu voor den Mal'ach over, dan om als Jahwe's hand de uitvoerder te zijn van het gesproken woord? Deze Mal'ach spreekt dan ook niet tot de menschen, evenmin als hij door Gad of David aangesproken wordt, en daar Jahwe's woord niet in hem, maar wel in den profeet geacht wordt te zijn, zoo is het duidelijk, dat deze Mal'ach niet uit eigen machtsvolkomenheid handelen kan, maar (vs. 16) het woord van Jahwe hooren moet.

Geen anderen werkkring heeft ook de Mal'ach Jahwe van 1 Kon. XIX: 5—7, die tot Elia komt in den slaap. Vergelijken wij hiermede b. v. de verschijning van den Mal'ach aan Jakob in den droom (Gen. XXXI: 10—13), en het onderscheid valt in het oog. De Mal'ach, die tot Jakob komt, komt met het gansche woord Gods — doch de Mal'ach in de woestijn van Ber-Seba komt met geen ander doel, dan om den profeet door spijzen te sterken tot zijne reis. Het enkele woord, dat hij daarbij spreekt, is niets dan de verklaring zijner zending. Maar zoo weinig is het woord Gods in hem, dat hij integendeel slechts tot taak heeft te zorgen, dat de profeet daar kome, waar het woord van

Jahwe rechtstreeks tot Elia spreken zal. Eerst als Elia bij den berg Horeb is gekomen, heet het (1 Kon. XIX: 9): „het woord van Jahwe geschiedde tot hem."

Eenigszins anders staat het met den Mal'ach, van wien de oude profeet uit Bethel (1 Kon. XIII: 18) melding maakt. Hier verschijnt hij wel degelijk als de drager van het woord, haast op dezelfde wijze als in het oude Deboralied (Richt. V: 23), waar wij lezen: „vloekt Meroz, zegt de Mal'ach Jahwe." Doch de bijvoeging בִּדְבַר יי, die meermalen in dit hoofdstuk voorkomt, wijst ons toch naar een andere voorstelling heen: zij leert ons, dat het woord van Jahwe een zelfstandige kracht is geworden, die (vs. 17) de woorden van Jahwe overbrengt. Door dit woord kan Jahwe òf meer onmiddellijk tot zijne dienaren spreken (vs. 9), òf door den Mal'ach kan dit woord zich in betrekking stellen tot den profeet (vs. 18). In elk geval: dat דְבַר יי heeft een zelfstandig bestaan gekregen; het is als zoodanig van den Mal'ach geheel onafhankelijk; wordt het nu toch een enkelen keer met den Mal'ach in verband gebracht, dan is het duidelijk, dat deze niets is dan het goddelijk voertuig van het woord, de hand van Jahwe, waardoor hij zijn woord, om zoo te zeggen, overreikt aan den profeet [1]).

Al de besproken wijzigingen brengen ons tot het besluit, dat wij in de behandelde ante-exilische berichten verschillende phasen van het Mal'achs-geloof moeten onderscheiden. Wij meenen de verschillende stadiën, die dit geloof heeft doorloopen, te moeten rangschikken als volgt:

Het oudste standpunt, dat niet meer in ons O. T. vertegenwoordigd wordt, maar vele sporen heeft achtergelaten, is dit,

[1]) Dezelfde voorstelling van den Mal'ach Jahwe komt m. i. ook voor Gen. XXII: 15 en 16. Die Mal'ach Jahwe, die *ten tweedenmale* van den hemel roept, schijnt uit een lateren tijd te dagteekenen dan de eerste. Vooreerst toch is het vreemd, dat de Mal'ach niet in eens zegt, wat hij te zeggen heeft; ten tweede ontbreekt hier die eigenaardige karaktertrek, dat de aartsvader bij name geroepen wordt en is de inhoud van het tweede godswoord bijna geheel aan andere berichten ontleend zonder iets eigenaardigs te hebben. En dan ten derde is de Mal'ach van vs. 15 in een anderen zin, dan die van vs. 11, de representant der godheid. Hij qualificeert zijn godswoord als נְאֻם יי, gansch anders als die van vs. 11, die uit eigen machtvolkomenheid spreekt. Dit נְאֻם יי schijnt evenals het דְבַר יי van 1 Kon. XIII een zelfstandige kracht van Jahwe te zijn en dus de Mal'ach die gezegd wordt dat te spreken, is niet veel meer dan een persoonsverbeeling der godheid, van wie het woord tot den mensch uitgaat.

dat de natuurverschijnselen, het onweder bovenal, gedacht werden als Jahwe's Mal'achim. De sporen van dit oudste geloof bleven bewaard in de Mal'achsgestalten van wolk en vuur, die, schoon ze niet meer als natuurverschijnselen worden beschreven, toch genoegzaam haar oorsprong verraden, maar die door de menschelijke gestalte van den Mal'ach Jahwe langzamerhand op den achtergrond werden gedrongen. De oudste voorstelling van het Mal'achsgeloof in ons O. T. vinden wij in die verhalen, die den Mal'ach Jahwe ons beschrijven als de gewone openbaring Gods, die het menschenoog zonder vrees en gevaar aanschouwen kan. De namen Mal'ach en Jahwe worden nog, als van dezelfde beteekenis, met elkander afgewisseld. Dit standpunt vinden wij Gen. XVIII en XIX; Exod. XIV: 19; XXIII: 20; XXXII: 34; Num. XXIII: 16; Richt. II: 1—5; VI: 11—17 (V: 23).

Langzamerhand werd de Mal'ach, schoon nog immer in lichamelijke gestalte rondwandelend op aarde, een voorwerp van schrik en vrees. Wel wordt hij gezien — maar daar is gevaar verbonden aan het aanschouwen van den Mal'ach Jahwe. Het goddelijke heeft zijne eigenschappen voor een deel aan de uitwendige gestalte meegedeeld en de geheele verschijning is Elohim geworden. Dit is het standpunt van Gen. XXVIII: 12, 17—22; XXXII: 24—32; Exod. III: 1 verv.; Richt. VI: 18—23; Richt. XIII, misschien ook Gen. XVI: 7—13.

De Mal'ach Jahwe wordt hoelangerhoemeer een wezen, dat niet op de *gewone* wijze kan worden gezien: Num. XXII: 22 — 35.

De Mal'ach heeft ten laatste zijne zichtbare gestalte geheel verloren, en treedt niet meer voor des menschen oog. Deze is de voorstelliug van Gen. XXI: 17—19; XXII: 11—14; XXXI: 10—13; 1 Kon. XIX: 5—7. Tot de jongste der door ons behandelde plaatsen rekenen wij ook die, waar wij den Mal'ach naast het opkomend profetisme in de schaduw zien gesteld, om als niet veel meer dan beeldspraak over te blijven: 2 Sam. XXIV: 11—19; 1 Kon. XIII: 18; XIX: 5—7; 2 Kon. XIX: 35 (Jes. XXXVII: 36), misschien ook Gen. XXII: 15 en 16.

Bij deze classificeering der behandelde teksten valt het in het oog, dat soms een en dezelfde schrijver twee standpunten vertegenwoordigt. Doch wat is natuurlijker dan dit, als men bedenkt, dat die oude historiografen meermalen sagen of legenden van elders overnamen, die in de eene of andere voorstelling een ouder standpunt vertegenwoordigden, dat in hunne vrije concepties

reeds lang overwonnen was. Doch ook dit daargelaten, willen wij door de volgorde, hier opgenoemd, geenszins bewijzen, dat b. v. de zoogenaamde Elohisten van Genesis *posterioris aetatis* moeten zijn dan de Jahwist — daar het altijd mogelijk blijft, dat twee tijdgenooten een verschillend standpunt vertegenwoordigen en de een als een man des behouds meer het aangezicht naar het verleden, de ander, als een man van den nieuweren tijd, meer het aangezicht naar de toekomst keert. Doch dit meen ik te mogen volhouden, dat het leerstuk van den Mal'ach Jahwe zulk een ontwikkelingsgang heeft doorloopen, als de door ons gegeven volgorde der teksten aanwijst. Hebben wij het grondkarakter van den Mal'ach Jahwe goed beschreven als van de in de wereld zich openbarende godheid, dan zijn natuurlijk die voorstellingen, waarin de zichtbaarheid vermindert of geheel ophoudt, waarin de Mal'ach aan de aarde en het aardsche onttrokken wordt, het verst van den oorsprong van dat leerstuk verwijderd — maar dan zien wij ook in de ontwikkeling van deze geloofsvoorstelling onder Israël deze waarheid weer bevestigd, dat hoelangerhoemeer de godheid in haar verhevenheid en majesteit werd gedacht, dat hoelangerhoegrooter de afstand werd tusschen hemel en aarde, tusschen God en den mensch. Is volgens Dr. Oehler deze de beteekenis van den Mal'ach Jahwe, „dasz in ihm der Anfang gemacht wird, die Trennung zwischen Gott und Welt aufzuheben," wij zouden meenen, die „Trennung" bestond niet, doch de ontwikkeling van het Mal'achsgeloof onder Israël leert ons, hoe die „Trennung" al meer en meer tot stand kwam, zoodat de Mal'ach, de band tusschen hemel en aarde, al meer en meer van de aarde in den hemel werd verplaatst, om ten slotte als niet veel meer dan beeldspraak over te blijven.

Hoe ging het in en na de Ballingschap met het geloof aan den Mal'ach Jahwe? Het spreekt vanzelf, dat de sporen van een vroeger standpunt niet ontbreken, dat ook in dezen tijd enkele uitspraken voorkomen, die ook voorexilische schrijvers zouden hebben kunnen ternederschrijven, doch dan dragen zij meestal het karakter van beeldspraak of zij zijn nedergeschreven met het oog op en in afhankelijkheid van vroegere geschriften. Dit laatste schijnt het geval te zijn met Jes. LXIII: 9,

waar op de dagen van ouds wordt teruggewezen en van den מַלְאַךְ פָּנָיו wordt gesproken, in parallelisme met Jahwe zelven, als van Israëls weldoener in de woestijn. Wij kunnen ons niet vereenigen in de verklaring dezer plaats met Trip [1]) en Knobel [2]), die meenen, dat hier gedacht moet worden aan een engel, die voor Jahwe's aangezicht staat, in denzelfden zin als b. v. Jer. LII: 25 gesproken wordt van mannen, staande voor des konings aangezicht. Wij vinden hier liever een herinnering aan een plaats als Exod. XXXIII: 14, 15, volgens welke Jahwe's aangezicht voor Israël uitgaat, verbonden met die, welke de leiding des volks toeschrijven aan den Mal'ach Jahwe. Is het niet het natuurlijkst te onderstellen, dat deze profeet, de woestijnreize herinnerend, op deze en dergelijke plaatsen het oog had en dus door den מַלְאַךְ פָּנָיו dien Mal'ach bedoelde, in wien Jahwe's aangezicht was, gelijk ook de Deuteronomist, sprekende van de uitredding uit Egypte, gezegd had dat dit geschiedde בְּפָנָיו (IV: 37). In elk geval — wij achten het het veiligst hier nog een nawerking van het vroegere standpunt aan te nemen; van een andere beschouwing van den Mal'ach dan in vroeger dagen, vinden we hier nog geen spoor.

Slechts één keer doelt het B. d. O. op het leerstuk, dat wij behandelen en wel Exod. XII: 23, waar gesproken wordt van den „verderver", dien Jahwe, zoodra hij maar bloed aan de deurposten ziet, weerhouden zal om binnen te komen. Van een eigenlijken bode van Jahwe is hier geen sprake: immers, in hetzelfde vers wordt het „slaan" èn aan Jahwe èn aan den verderver toegeschreven. Ook wordt het „en hij zal den verderver niet toelaten in uwe huizen te komen" afgewisseld met „Jahwe zal de deur voorbijgaan". Doch zoozeer is deze מַשְׁחִית, die overigens aan de Maschchietim van 2 Sam. XXIV en 2 Kon. XIX: 35 doet denken, beeldspraak geworden, dat wij vs. 13 geheel in denzelfden zin lezen van een נֶגֶף לְמַשְׁחִית. Ook in enkele na-exilische Psalmen wordt, schoon ook meer bij wijze van beeldspraak, van den Mal'ach Jahwe gesproken in de beteekenis van „de godheid op aarde." Wij wijzen op Psalm XXXV: 5 en 6, waar de dichter de bede slaakt, dat de Mal'ach Jahwe zijn twisters moge wegdrijven en vervolgen, en op Psalm XXXIV: 8, waar we lezen: „de Mal'ach Jahwe legert zich om

[1]) A. w. S. 155 f.
[2]) *Jesaja* S. 424.

degenen, die hem vreezen." Trip [1]) meent, dat wij hier hebben te denken aan een overste van het engelenheir: gelijk van een veldheer gezegd wordt, dat hij zich om een stad legert, zoo zou hier van den Mal'ach Jahwe als van den overste der engelen gezegd worden, wat eigenlijk van zijne engelenscharen te verstaan zou zijn. Ik betwijfel of die verklaring de bedoeling des dichters weergeeft. Want zulk legeren wordt wel van Jahwe zelven, maar niet van een zijner ondergeschikten gezegd (Jes. XXIX: 3; Zach. IX: 8). En onder het leger van Jahwe, waarmede hij zijne getrouwen omgeeft, hebben wij geen eigenlijke engelenscharen ons te denken, maar, blijkens 2 Kon. VI: 17, vurige wagenen en paarden, waarmede hij de zijnen ter hulpe snelt en hen bewaart.

Al de opgenoemde teksten zijn m. i. niets anders dan de uitloopers van het oude Mal'achsgeloof, een geloof, dat zooveel van zijn kracht had verloren, dat kort na de Ballingschap een priester de historie der openbaringen Gods aan de aartsvaders beschrijven kon, zonder ooit den Mal'ach Jahwe te vermelden, die in de oudere berichten zulk een voorname plaats bekleedde in den omgang van Jahwe met den mensch. Waren er geen nieuwe elementen in opgenomen, de Mal'ach Jahwe ware geheel in beeldspraak opgegaan en zou ten laatste geheel zijne plaats in de geloofsvoorstellingen van Israël hebben verloren. Maar dit is zijn lot niet geweest. De nieuwe richting, die het godsdienstig denken onder Israël insloeg in en na de Ballingschap, heeft den Mal'ach Jahwe op nieuw leven en beteekenis gegeven, ofschoon hij in menig opzicht een transformatie moest ondergaan en moest afdalen van de hooge eereplaats van voorheen.

Dezelfde reden, die het oude Mal'achsgeloof deed verdwijnen, gaf den stoot tot een nieuwe ontwikkeling en herleving van dit aloude leerstuk. Die reden was: het immer meer transcendent wordende godsbegrip. Hoe verhevener de voorstelling werd van de majesteit en het heilige wezen van Jahwe, hoe minder men vrede kon hebben met dat Mal'achsgeloof, waardoor hij gedacht werd in zinnelijke gedaante te wandelen op aarde. Daarom al meer en meer was de Mal'ach aan het menschenoog onttrokken om ten slotte te worden een Mal'ach sprekend uit den hemel, en die op aarde slechts als beeldspraak overbleef. Maar hoemeer Jahwe zich terugtrok in zijne verhevenheid, hoemeer men behoefte moest

[1]) A. w. S. 149 f., verg. Dr. H, Hupfeld, *Die Psalmen* Band II S. 253.

gevoelen, wilde men toch in rapport blijven met hem, aan middenwezens, die Jahwe's werk op aarde verrichtten en Jahwe's woord op aarde brachten, die de band waren tusschen hemel en aarde. Uit kracht van deze behoefte was langzamerhand de geest, waarmede Jahwe in de menschenwereld, bovenal in de profeten, werkte, tot een *zelfstandig* wezen geworden en waren de B'né Elohim, die vroeger slechts naast Jahwe in den hemel troonden, maar niet als zijne gezanten nederdaalde op aarde, onder den invloed van het Parsisme geworden tot Jahwe's Mal'achim. En in verband met dien geest van Jahwe of als een der tot Mal'achim geworden B'né Elohim keert nu ook de Mal'ach Jahwe in de godsdienst-voorstellingen van Israël terug.

In den eersten tijd na de Ballingschap is het Mal'achsgeloof eenigszins „schwankend." Geen wonder. De oude voorstellingen zijn met het gewijzigde godsbegrip verloren gegaan, en keerde nu de Mal'ach in verband met den zelfstandig geworden רוּחַ in Israëls dogmatiek terug — het was onzeker, in welke gedaante, in welk karakter dit zou zijn. Twee wegen konden worden ingeslagen. Of men kon zich denken, dat de geest, het woord van Jahwe, zelfstandig wezen geworden, rechtstreeks tot den mensch kwam en den godsman of profeet tot tijdelijke woonplaats koos; òf men kon aannemen, dat de geest buiten den mensch als een wezen tegenover hem bleef, zich bedienende van een of ander omhulsel, van elders genomen. In het eerste geval werd de profeet Mal'ach Jahwe, in het tweede kwam de Mal'ach Jahwe *tot* den profeet. De eerste voorstelling schijnt ingang te hebben gevonden, zoolang men niet „im Reinen" was met de gestalten, waarin men den geest kon doen optreden — de tweede voorstelling zou de andere overvleugelen, zoodra een meer ontwikkelde angelologie als van zelf den geest een tijdelijke woonplaats zou aanwijzen in een dier hemelsche wezens, die geschaard stonden om Jahwe's troon.

Dat de nieuwe opvatting van het *woord*, den *geest* van Jahwe onzekerheid moest brengen in het Mal'achsgeloof, profeteert reeds het bericht van 1 Kon. XIII. Dit verhaal, eerst na Josia's hervormingen in zijn tegenwoordigen vorm gebracht, onderstelt zeer uitdrukkelijk, dat het woord van Jahwe een zelfstandige kracht is; de profeet uit Juda (vs. 2) roept tegen het altaar niet het woord, maar *door* het woord (בְּ); Jahwe gebiedt iets (vs. 9) *door* zijn woord; een woord kwam tot den profeet (vs. 17) *door* het

woord, enz. Welnu, ditzelfde verhaal leert ons, hoe weinig vastheid er toenmaals was in de voorstelling van de wijze, waarop dat woord zich in contact stelde met den mensch. Terwijl de profeet uit Juda zich uitlaat, als komt dat woord van Jahwe rechtstreeks tot hem en in hem (vs. 9, 17), onderstelt de profeet van Beth-el, dat dat woord niet rechtstreeks, maar in de eene of andere niet nader omschreven Mal'achsgestalte tot hem komt. Even voor de Ballingschap is dus de verhouding van het Mal'achsgeloof tot den zelfstandig geworden רוּחַ zeer onzeker. Geen wonder, dat we in en na de Ballingschap ook het leerstuk van den Mal'ach Jahwe niet terstond tot vastheid zien gekomen. Maar geen wonder ook dat, daar de angelologie nog niet genoeg tot ontwikkeling gekomen was, men voorshands den profeet zelf als Mal'ach ging beschouwen, zoolang men in de hemelsche B'né Elohim nog Jahwe's gezanten niet begroeten kon. Dit is het geval bij de profeten Deutero-Jesaja, Haggaï en Maleachi. Volgens Jes. XLII: 19 noemt Jahwe zijnen knecht מַלְאָכִי, terwijl elders (XLIV: 26) door dezen zelfden auteur aldus genoemd worden de profeten, wier raad door Jahwe wordt volbracht. Haggaï noemt zich zelven (I: 13) מַלְאַךְ יי, omdat het נְאֻם יי op zijne lippen is, terwijl Mal. III: 1, 23 met dien naam de profeet Elia wordt geëerd, die als Mal'ach Habberith de voorbereider is van Jahwe's grooten dag en als zoodanig de taak heeft de harten des volks te bekeeren tot God.

Hoe groot het onderscheid tusschen deze Mal'achim en den Mal'ach Jahwe van vroeger zij en schijne — toch zijn de grondtrekken van hun wezen dezelfde. Was vroeger de Mal'ach Jahwe, het goddelijk wezen in een eindigen, meestal menschelijken vorm, ook deze Mal'achim van Jahwe ontleenen hun naam aan het goddelijke, dat zij in zichtbare en wel menschelijke gestalte ronddragen. Maar het goddelijke is hier niet het goddelijke פָּנִים (verg. den מלאך פניו van Jes. LXIII: 9), doch Jahwe's רוח, דָּבָר als zelfstandige goddelijke kracht gedacht. Het eindige omhulsel is hier niet eene of andere tijdelijke gedaante, die voor een oogenblik wordt aangenomen, maar een waarachtig mensch van vleesch en bloed. — Dat bij alle verschil, toch de hoofdkenmerken van den ouden Mal'ach Jahwe zijn gebleven, blijkt uit het feit, dat vele uitleggers in den Mal'ach van Richt. II: 1—5 niets dan een profeet hebben meenen te zien.

Gelijk wij vroeger deden opmerken, verloor de Mal'ach Jahwe naast het profetisme voor een goed deel zijn raison d'être; eerst

nu, nu hij met het profetisme samenvalt, verkrijgt hij weer beteekenis. Evenwel — nauwelijks waren de profeten Jahwe's Mal'achim geworden, of het profetisme stierf. Reeds de laatste profeet (is het niet opmerkelijk, dat deze, schoon bij vergis, מַלְאָכִי wordt genoemd?) noemde den priester een Mal'ach van Jahwe Zebaoth (verg. Zach. III: 7b en Pred. V: 5) en geeft daarmede als 't ware een vingerwijzing naar de toekomst, waarin niet meer de profeet, maar de priester de bewaarder en drager van het goddelijke zou zijn. Wat was dan het goddelijke, dat deze droeg en bewaarde, dat hem het recht gaf Mal'ach Jahwe te worden genoemd? De wet, „die men uit zijnen mond zal zoeken", „de wetenschap die van de lippen des priesters vloeit." Doch ook de priester bleef niet lang de Mal'ach Jahwe. Sinds Ezra's dagen vooral werd het de *geschrevene* wet, de schrift, die ten troon werd verheven als het heilige, waarin in eindigen vorm het eeuwige godswoord werd bewaard en duurzame gestalte verkregen had. Ofschoon de schrift dien naam nimmer heeft gedragen, werd zij toch in het Judaïsme wat vroeger de Mal'ach Jahwe was geweest: de band tusschen hemel en aarde. In de wet sprak de goede geest van Jahwe om het volk te onderwijzen (Neh. IX: 20), in de wet had het goddelijke zich belichaamd en vorm en gestalte verkregen.

Zagen wij hoe bij Deutero-Jesaja, Haggaï en Maleachi de profeten en priesters Jahwe's Mal'achim waren geworden — in de profetieën van den jongsten Zacharia (Hfdst. I—VIII) zien wij het Mal'achsgeloof in verband gebracht met de eigenlijke angelologie, die, kort na de Babylonische ballingschap, beteekenis begon te krijgen in Israël. Toen eenmaal de voorstelling ingang begon te vinden, dat Jahwe zijn hemelsche heirscharen, die zijn troon omgaven, gebruikte als zijne boden, toen lag het voor de hand, een dezer ook te beschouwen als den overbrenger van Jahwe's geest en woord, die als zoodanig de Mal'ach Jahwe werd bij uitnemendheid en die, de functiën van den ouden Mal'ach Jahwe overnemende en de hoofdtrekken zijns wezens dragende, voor de profeten den eerenaam van Mal'achim weer verloren deed gaan. De na-exilische Zacharia noemt de profeten met dezen naam niet meer; bij hem komt het goddelijke in de gestalte van een hemelsch wezen tot de profeten: de Mal'ach Jahwe, van wien hij spreekt, bestaat onafhankelijk van den mensch, wien hij het godswoord overbrengt. Meermalen

wordt in de visioenen van dezen profeet van den Mal'ach Jahwe gesproken (I: 11, 12; III: 1 en 6), doch gewoonlijk wordt hij ten tooneele gevoerd onder de qualificatie van הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי (I: 9, 13, 14, 19; II: 3; IV: 1, 4; V: 5, 10; VI: 4). Dat door beide benamingen dezelfde persoon wordt aangewezen, blijkt hieruit, dat volgens Zach. I: 12 de Mal'ach Jahwe tot Jahwe bidt en deze den Mal'ach הַדֹּבֵר בִּי antwoordt (vs. 13). Deze Mal'ach nu, die het godswoord overbrengt tot den profeet, wordt duidelijk van al de andere in deze visioenen voorkomende Mal'achim onderscheiden en neemt naast hen een eigenaardige plaats in. Immers, als hij spreekt, is het zoo goed, alsof Jahwe zelf spreekt (II: 4 verv.; III: 7—10; IV: 6, 7 enz.), daar het נְאֻם יי in hem is. Een enkelen keer wordt „de Mal'ach Jahwe zegt" afgewisseld met „Jahwe zegt" (III: 2); soms onderstelt een en hetzelfde vers nu eens Jahwe, dan weder den Mal'ach Jahwe als spreker: men leze b. v. Zach. II: 11: „En vele heidenen zullen te dien dage *Jahwe* worden toegevoegd en zij zullen *Mij* tot een volk wezen, en *Ik* zal in het midden van u wonen en gij zult weten dat *Jahwe Zebaoth* mij tot u gezonden heeft." Ofschoon nu deze Mal'ach, evenals de Mal'achim van vroeger dagen, drager van het goddelijke is, is hij dit toch in een anderen zin. Door telkens נְאֻם יי aan zijne rede toe te voegen, geeft hij te kennen, niet uit eigen goddelijke machtvolkomenheid, maar op last van een ander te spreken: hij moge drager zijn van Jahwe's woord, maar zoo weinig is hij de drager van het gansche goddelijke wezen, dat ook hij naar de raadsbesluiten van Jahwe biddend vragen moet (I: 12, 13). Is het goddelijke in dezen Mal'ach Jahwe van Zacharia niet de volle godheid, maar Jahwe's geest en woord, in dit opzicht mag hij een geestverwant heeten van den schrijver van 1 Kon. XIII: 18, van dien van Gen. XXII: 15 en 16 en van de schrijvers, die de profeten noemen Jahwe's Mal'achim — maar in een ander opzicht wijkt Zacharia van al de genoemden af. De vorm waarin, naar zijn opvatting, dat goddelijke is gehuld, is niet een tijdelijke gestalte, die bij het heengaan van den Mal'ach weer verdwijnt, ook geen zielloos hemelsch gewaad alleen, ook geen mensch van vleesch en bloed, maar een zelfstandig hemelsch wezen, een hemelsche persoon. Bij Zacharia vinden wij voor het eerst den Mal'ach Jahwe voorgesteld als *een van de vele* dienaren van Jahwe. Tot die dienaren rekenen wij niet, gelijk

Trip [1]) doet, de ruiters, die de profeet in zijn eerste visioen aanschouwt (I: 8); evenals de man van Zach. II: 5 en de wagens van Zach. VI: 1 behooren zij tot de beelden der visioenen, die niet als realiteiten worden gedacht. Toch komt de Mal'ach Jahwe hier als een van velen, maar ook als de eerste van velen voor: immers, volgens Zach. II: 7 komt hem een *andere* Mal'ach tegen, die van den Mal'ach Jahwe bevelen ontvangt; elders (III: 4) lezen wij, dat er dienaren staan voor zijn aangezicht, die hij gebiedt Josua, den hoogepriester, van zijn vuile kleederen te ontdoen. Het is hier geen veelheid van Mal'achim, die gezamenlijk (zooals b. v. Gen. XVIII: 12, XXXII: 2, 3) de godheid representeeren, maar de Mal'ach Jahwe, de drager van het goddelijke, heeft andere Mal'achim naast en onder zich; staat hij als Vermittler van Gods woord ver boven hen, toch heeft ook hij iets met hen gemeen — zij worden met dezelfde namen genoemd, zij behooren tot ééne categorie van wezens. Wat de Mal'ach Jahwe van de anderen onderscheidt, is, dat hij Gods woord draagt tot de profeten, dat in hem het woord, de geest van Jahwe woning heeft gemaakt. Ja, daarom is hij de Mal'ach bij uitnemendheid, omdat hij, zooals Trip zegt, is „die Personification des Geistes Gottes, der dem Propheten des Auge zum Schauen öffnet." Dat hij zoo genoemd mag worden, leert ons een vergelijking met Ezechiël, die Zacharia's oudere geestverwant, in menig opzicht zijn voorlooper was. Is bij Zacharia de Mal'ach Jahwe de verklaarder der gezichten (I: 9; II: 2, 4, 7, 8; IV: 1, 4, 5, 13, 14; V: 2, 3, 5, 6, 11; VI: 4 en 5) of ook degene, wiens tegenwoordigheid in de visioenen het verstaan daarvan gemakkelijk maakt (Zach. III) — bij Ezechiël zijn dezelfde functiën opgedragen aan den geest, door wiens bemiddeling het zien der gezichten en het hooren der woorden Gods eerst mogelijk wordt (Ezech. II: 2; III: 12, 14, 24; VIII: 3; XI: 1_c, 5; XXXVII: 1; XLIII: 2—7). De Mal'ach Jahwe bij Zacharia heeft daaraan zijn eereplaats te danken, dat hij voor den profeet de Vermittler der gezichten, de personificatie is van den geest.

Hoe ook de voorstelling van den Mal'ach Jahwe bij Zacharia moge afwijken van die der andere exilische en na-exilische profeten, hierin stemmen zij samen tegenover alle anti-exilische auteurs, dat zij den Mal'ach Jahwe beschrijven als een verbin-

[1]) A. W. S. 164.

ding van het goddelijke met een (aardsche of hemelsche) *persoon*. Vroeger was des Mal'achs uitwendige gestalte, hetzij ze een meer aardsch en zichtbaar of een meer hemelsch en geestelijk karakter mocht hebben, iets onpersoonlijks — maar in het na-exilische Mal'achsgeloof is dat onpersoonlijke door een persoon, 't zij mensch of engel, vervangen, zoodat van den na-exilischen Mal'ach Jahwe het woord mag gelden van Dr. Schultz, dat hij, schoon een openbaring zijnde van den goddelijken wil, „darum nicht aufhört ein Wesen, welches nicht Gott ist, zu sein."

Intusschen, al grooter al grooter werd de plaats, die de angelologie innam in de geloofsvoorstellingen der Joden, en hoe grooter uitbreiding deze verkreeg, hoemeer *de* Mal'ach Jahwe slechts met moeite weder te vinden en te herkennen is. Bij Zacharia is het niet moeielijk hem te herkennen in den Mal'ach, die spreekt met den profeet en die als de overste der andere Mal'achim wordt voorgesteld. Doch allengs werd hem deze eereplaats betwist, moest hij ze althans met anderen deelen, die ook als „eerste vorsten" worden voorgesteld. Slaan wij b. v. op het boek Daniël, letten wij op de angelologie, die hier wordt ondersteld, om dan te vragen, of de Mal'ach Jahwe hier nog is weder te vinden! En wat vinden we? Niet een, maar meerdere Engelenvorsten worden hier genoemd. Een hunner, Michaël, wordt (X: 13) „een van de eerste vorsten" geheeten, terwijl hij elders (XII: 1) als „de groote vorst" wordt beschreven, „die over de kinderen uws volks (de Joden) staat." Zijn naam: „Wie is als God?", zijn werkkring als schutsengel van Israël zouden ons kunnen doen vermoeden, dat wij hier onder anderen vorm, den Mal'ach Jahwe van vroeger, den vertegenwoordiger der godheid, wedervinden. Doch al aanstonds worden wij aarzelend dit aan te nemen, daar Michaël slechts als een der eerste vorsten ten tooneele treedt, en bovendien een andere vorst der engelen in dit boek wordt aangetroffen, die minstens evenveel gelijkenis met den Mal'ach Jahwe vertoont als hij. Wij bedoelen Gabriël. Evenmin als Michaël wordt deze met den naam van Mal'ach Jahwe geëerd — toch komt hij in menig opzicht overeen met den Mal'ach Jahwe, dien wij bij Zacharia vonden. Hij is de verklaarder der gezichten (VIII: 16 vervv.) en de uitlegger van den verborgen zin der Schrift (IX: 21 vervv.). Hij schijnt het te zijn, die (X: 5 vervv.) de toekomst aan Daniël onthult.

Doch [1]) ook hij, hoe gewichtig zijn werkkring, hoe groot zijn beteekenis moge wezen, is een uit de vele vorsten; als *de* overste der engelen komt ook hij niet voor.

Wij hebben ons de verdwijning van *den* Mal'ach Jahwe op de volgende wijze voor te stellen. Toen onder den invloed van het Parsisme [2]) (reeds merkbaar in Zacharia's angelologie) ook bij de Joden een rangordening in het engelenheir begon op te komen en de Parsistische Amesha-çpanta's = de niet slapende heiligen het voorbeeld werden van „de heilige wachters", zooals de hoofdengelen bij Daniël worden genoemd (IV: 10, 14, 20; VIII: 13), toen ging de heerschappij, bij Zacharia nog aan den éénen Mal'ach Jahwe toegekend, op velen over; en zoo meenen wij dan ook, niet in eenen der latere aartsengelen, maar in allen te zamen de eigenschappen weer te vinden, die eens het deel van den éénen Mal'ach Jahwe waren geweest.

Voortaan kan er dus nog wel sprake zijn van *een* Mal'ach Jahwe, maar *de* Mal'ach Jahwe was niet meer. Door de nieuw opkomende angelologie in en na de Babylonische ballingschap had hij een nieuw leven, een nieuwe beteekenis gekregen, maar — slechts voor korten tijd; hij verdween in de menigte; het oude Mal'achsgeloof, schoon eerst nog eenigen tijd zichtbaar in de angelologie der Joden, werd eindelijk daarin opgelost en daardoor vervangen; en als er nu voortaan nog gesproken wordt van Mal'ach Jahwe, dan is het *een* Mal'ach, een der vele dienaren, die Jahwe's troon omringen, maar geen wezen meer, dat een gansch eenige, bizondere plaats inneemt in de wereldregeering Gods (Men leze b. v. Luk. I: 11, 26; II: 9; Hand. V: 19; XII: 7).

Wij hebben getracht de beteekenis van het leerstuk van den Mal'ach Jahwe in het licht te stellen, en voor zoover mogelijk

---

[1]) Het komt ons aanneemlijker voor hier met Trip, a. w. S. 161 en 162 aan Gabriël te denken, dan met Hitzig „*das Buch Daniel*" S. 182 ff. aan den Engel van Egypte. Volgens Hitzig's hypothese is het onverklaarbaar, waarom niet liever Michaël, Israël's engel, tot Daniël komt, daar die even goed tot den ziener had kunnen komen als den anderen engel in zijn strijd met den engelenvorst van Perzië af te lossen. Daar ook elders Gabriël zich met den profeet in betrekking stelt, is het het waarschijnlijkst, dat hij ook hier bedoeld wordt.

[2]) Verg. *Dr. A. Kohut, Ueber die jüdische Angelologie und Daemonologie in ihrer Abhängigkeit vom Parsismus.* S. 3 f.

de ontwikkeling van dat leerstuk onder Israël na te gaan. Wat is de slotsom? In den Mal'ach Jahwe heeft Israël belichaamd zijn overtuiging aangaande het verband van goddelijk en menschelijk, van eeuwig en eindig; in het Mal'achsgeloof zien wij een poging van den menschelijken geest onder Israël om een antwoord te geven op de vraag: hoe stellen we ons de verhouding van de godheid tot de menschheid voor? Dat antwoord luidde verschillend in den loop der tijden en wijzigde zich bij elke verandering, die plaats vond in het godsbegrip. Ook Israël heeft gezocht om te vinden, en geworsteld met zijne gedachten en beelden om een juiste voorstelling te geven van de vereeniging van die beide factoren: eindig en eeuwig — maar, het probleem is gebleven. In het Christendom is straks datzelfde vraagstuk opnieuw aan de orde gesteld en wel naar aanleiding van, en in verband met den persoon vau Christus; daar begon hetzelfde proces, natuurlijk onder gansch andere voorwaarden, weder opnieuw. Terwijl evenwel in het Mal'achsgeloof immer een groote vrijheid bleef, wat betreft de uitwendige verschijning, en de Aufgabe was het zichtbaar worden der godheid voor te stellen — was het in de theologische en christologische twisten der oude christelijke kerk te doen, om de vereeniging van het goddelijke en menschelijke te verklaren in den historisch gegeven persoon van Jezus. En verder — wat de oosterling door beelden trachtte uit te spreken, heeft de westerling willen uitdrukken door wijsgeerige formules. Maar in den grond der zaak is de Mal'ach Jahwe van het O. V. in zijn verschillende gestalten, even goed als het door philosophische definities tot stand gebrachte Christusbeeld van kerkvaders en conciliën, een antwoord op de vraag: hoe denken wij ons het verband van eeuwig en eindig, van het goddelijke en het menschelijke? Het is dan ook opmerkelijk, hoe de groote controversen in den theologischen en christologischen strijd zich afspiegelen in den ontwikkelingsgang van het leerstuk van den Mal'ach Jahwe. Vindt Nestorius met zijne leer van de twee naturen in Christus niet zijne geestverwanten in die oude schrijvers, die den Mal'ach Jahwe beschrijven als het goddelijk aangezicht, door een volkomen menschelijk lichaam omhuld? En gelijk het monophysitisme in de christelijke kerk de menschelijke natuur van Christus geheel opofferde aan de goddelijke — treffen wij zoo ook in Israël de voorstelling niet aan van den Mal'ach Jahwe, wiens aardsche deel zoo van zijne god-

delijkheid doordrongen wordt en geabsorbeerd, dat zijn menschelijke eigenschappen, zijn zichtbaarheid daarbij verloren gaan? Gelijk het oude Ebionitisme de vereeniging van het goddelijke en menschelijke in Christus zich dacht als de nederdaling van den Geest in den mensch Jezus — zoo toont het O. V. ook Mal'achim in profeten, gedacht als dragers van het goddelijke woord. En wat de theologische zijde der kwestie betreft, is het niet, als wij de ontwikkeling van het leerstuk van den Mal'ach Jahwe doorloopen, of wij, uitgaande van de voorstelling van een menschwording Gods, eindelijk aanlanden bij Arius, als wij bemerken hoe het goddelijke in den Mal'ach eindelijk een van Jahwe uitgaande kracht is geworden en hij zelf niet meer is dan een der engelen die als boden van Jahwe zijn woord overbrachten en zijn wil volbrachten op aarde? — Geen wonder dan ook, dat christelijke Theologen van vroeger en later tijd in den Mal'ach Jahwe dikwerf niemand anders gezien hebben als den zoon van God [1]) Wij maken natuurlijk deze conclusie niet, maar wij zien in die punten van aanraking van het Mal'achsgeloof met de theologische en christologische vraagstukken der oude kerk, het bewijs, dat er problemen zijn, die, schoon nimmer opgelost, toch den menschelijken geest geen rust laten en zoolang zich zullen opdringen aan den denkenden mensch, zoolang er in den sterveling aspiraties zijn naar het Eeuwige, naar het Oneindige, naar God!

---

[1]) Zie dit uitvoerig aangewezen door Trip, a. w. S. 20—97.

Heenvliet. W. H. KOSTERS.

OVER DE ECHTHEID VAN DEN BRIEF AAN DE PHILIPPENSEN.

Twijfel aan en bestrijding van de echtheid van den brief van „Paulus" aan de *Philippensen* brengt allicht in eene zekere verdenking van gebrek aan gevoel voor het schoone en heilige [1]). Geen andere brief toch doet ons „Paulus" zoo bij voorkeur kennen „van de zijde van zijn hart"; in geen anderen brief openbaart hij „zóó teeder fijne aandoeningen en zóó beminnelijke gezindheden." Spreekt de „Apostel" hier veel, bijna wat al te veel, over zich zelven, hij doet dit alleen om zijn hart te ontsluiten voor eene hem innig dierbare gemeente. Nevens het krachtigste zelfgevoel staat hier eene mate van deemoed, zooals wij in den fieren Schrijver der vier hoofdbrieven (aan de *Rom.*, de *Cor.* en de *Gal.*) nauwelijks durven verwachten. Hier spreekt „Paulus" meer dan elders op eenen zachten, toegefelijken toon, zelfs tegenover zijne tegenstanders; wij zouden den Schrijver van den tweeden brief aan de *Corinthiërs* en van dien aan de *Galatiërs* zeker volstrekt niet herkennen, als wij hier niet tevens stuitten op uitvallen, die in hatelijkheid de scherpste uitvallen in genoemde brieven achter zich laten. Hier treft ons in „Paulus" die bijna „elegische uit„drukking van berusting in zijn treurig lot" daarom vooral, omdat zij gepaard gaat met eenen ongeëvenaarden geloofsmoed tegenover den dood [2]).

---

[1]) Waar wij de woorden Apostel, Paulus, enz. met aanhalingteekens schrijven, daar bedoelen wij den Paulus van dezen brief, onverschillig of hij echt is of niet.

[2]) Verg. o. a. D. Schenkel, *Brief an die Philipper* in het *Bibel-Lexicon*, IV. S. 538. Ferd. Chr. Baur, *Paulus, der Apostel Jesu Christi.* Zweite Auflage. Leipz., 1866, 1867. II. S. 59 en 82. H. A. W. Meyer, *Krit. exeg. Handb. über die Briefe Pauli an die Philipper, Kolosser und an Philemon.* Dritte Aufl., 1865. S. 3 fg. en dezelfde, *Brief an die Römer*, Dritte Aufl., 1859. S. 12.

De vraag naar het vaderschap van dezen brief, die zich zelven zeer bepaald (zoo sterk zelfs, dat dit verdenking moet wekken) voor een echten brief van Paulus uitgeeft, is van betrekkelijk jeugdige dagteekening. Ook zijn de stemmen der geleerden over dit onderwerp verdeeld, zóó zelfs dat discipelen uit de historisch-kritische school tegenover elkander staan als bestrijders en verdedigers van de echtheid van dezen brief. Het is alsof, waar het hart in het spel komt, zelfs de wetenschap gevaar loopt, iets van hare objectiviteit te verliezen — eene omstandigheid, die niet bijzonder sterk pleit voor den ernst van onze waarheidsliefde. Zelfs zulk een Geleerde van den eersten rang als Dr. A. Hilgenfeld is — zou het wel niet het meest zijn om de zoo even genoemde reden? — uiterst zwak en weinig logisch in zijne beoordeeling van Baur's studie over dezen brief; ja hij slaat hier een toon aan, die ons een weinig aan slepend gemoedelijken kanselstijl doet denken: „Warum sollte der Brief an die Philipper „auch nicht ächt sein? Er ist ja auch nur ein Dankbrief an eine „treue, durch keine judaistischen Wirren getrübte Gemeinde. „Soll Paulus stets auf dem Kothurn gestanden haben? Immer „erscheint er hier liebenswürdig genug, nirgends seiner unwür„dig;" enz. [1])

Toch is de *Philippensen*-quaestie, naar het mij voorkomt, slechts eene quaestie van tijd; lang kan het wel niet uitblijven, dat men ALGEMEEN de onechtheid van dezen brief zal erkennen. Verklaart bijv. Dr. H. J. Holtzmann [2]) nog in het jaar 1866, dat „de twij„felingen van de Tubinger school aan de echtheid van den brief „aan de *Philippensen* volstrekt onhoudbaar zijn, en door velen „voldingend wederlegd, met name door Reuss;" [3]) reeds in het jaar 1872 laat dezelfde Geleerde zich op zeer twijfelenden toon uit over de echtheid van dezen brief [4]). Hij erkent niet alleen,

[1]) *Historisch-kritische Einleitung in das N. T.*, Leipz., 1875. S. 334.

[2]) *Brief an die Philipper.* In de *Real-Encyklopädie*, herausg. von Dr. Herzog, XX. 1866. S. 401.

[3]) Dit „met name door Reuss" is mij volstrekt onverklaarbaar in een criticus als Holtzmann.

[4]) Ik denk aan zijne hoogst verdienstelijke *Kritik der Epheser- und Kolosserbriefe, auf Grund einer Analyse ihrer Verwandtschaftverhältnisse* (Leipzig, 1872), waarin Dr. Holtzmann voor het minst de onechtheid van beide deze brieven, ZOO ALS ZIJ DAAR IN DEN CANON VOOR ONS LIGGEN, eens voor al uitgemaakt heeft. Of het hem evenwel gelukt is, zijne hypothese omtrent den oorsprong en het onderling verband dezer brieven voldoende te bewijzen, zou ik niet

dat de brieven aan *Philemon*, de *Colossensen*, de *Efesiërs* en de *Philippensen* „een gemeenschappelijk karakter dragen, hetwelk ze „van de ONTWIJFELBAAR echte zendbrieven onderscheidt," maar zegt ook in het bijzonder van laatstgenoemden brief: „zoo hij in 't „geheel door Paulus geschreven is;" en: „in geval hij in 't ge- „heel echt is." [1]) In deze richting zich voortbewegend, zal hij thans wel tot besliste overtuiging omtrent de onechtheid van *Phil.* gekomen zijn. Hoe kan het ook anders? Wie de zwaarwichtige gronden door Baur [2]) en Schwegler [3]) tegen de echtheid van dezen brief aangevoerd, onbevooroordeeld in de weegschaal legt tegen de zwakke, waterige tegengronden van hunne bestrijders, zelfs die van mannen als Reuss en Hilgenfeld niet uitgezonderd, zal nauwelijks de vraag kunnen terughouden, of zulk eene bestrijding wel ernstig gemeend kan zijn; en euvel kan men het hem niet duiden, als er een licht vermoeden bij hem oprijst, dat hier misschien ook andere, dan zuiver wetenschappelijke belangen in het spel zijn. Ik denk vooral aan hetgeen de Franschen noemen „la logique „inconsciente des partis," die „à notre insu" vaak eenen overwegenden invloed oefent, vooral bij theologische vraagstukken. Zonder deze onderstelling zou het slechts eenen walgingwekkenden indruk kunnen maken, als zelfs een Geleerde als De

---

durven zeggen. Ik zou daartoe dit onderwerp nog nauwgezetter moeten bestudeeren.

[1]) a. w., S. 279, 280, 281.

[2]) In de eerste uitgave van het aang. werk van Baur, Stuttgart, 1845. S. 458. ff. — Baur werd bestreden door G. A. C Lüneman, *Pauli ad Philipp. ep. contra B. defend.*, Götting., 1847; door B. B. Brückner, *Ep. ad Philipp. Paulo auctori vindicata contra B.*, Lipsiae, 1848; door H. Fr. Th. L. Ernesti, *Philipp. II*: 6 *ff. aus einer Anspielung aus Gen. II und III erläutert*, in de *Theol. Stud. und Krit.*, 1848, W. S. 818—924; en later door vele anderen. Baur heeft zich verdedigd in *Zur Neu-Testamentlichen Kritik*, in de *Theol. Jahrb.*, 1849. S. 501—583, en *Ueber Philipp.* 2: 6 *fg.*, in hetzelfde tijdschrift, 1852, S. 133—144. De voornaamste inhoud van deze verhandelingen is door Ed. Zeller opgenomen in de tweede uitgave van Baur's *Paulus*. Ten onzent heeft P. C. van Wijk in zijne doctorale dissertatie: *Onderzoek naar de echtheid van den brief van Paulus aan de gemeente te Philippi.* Weesp, 1864, zijne krachten beproefd aan de bestrijding van Baur, maar zonder dat het hem gelukt is, de quaestie verder te brengen, of iets noemenswaardig nieuws toe te voegen aan hetgeen reeds door zijne voorgangers van het midden gebracht was.

[3]) F. C. A. Schwegler, *Das nachapostolische Zeitalter.* Tübingen, 1845, 1846. II. S. 136 ff.

Wette [1]) zich, tegenover Baur's kritiek, den bitsen uitval veroorlooft, dat de echtheid van dezen brief met „nietsbeteekenende" gronden bestreden is, vooral omdat hij zich niet verwaardigt, dit zijn oordeel ook maar met één enkel argument te rechtvaardigen.

Wanneer ik thans het vraagstuk over de echtheid van dezen brief op nieuw aan de orde wensch te stellen, dan doe ik dit in de onderstelling, dat zoowel de gronden, waarmede Baur, Schwegler, en anderen, haar hebben bestreden, als de tegengronden, waarmede Lünemann, Brückner, Ernesti, en anderen, tegen Baur's bestrijding opgekomen zijn en de echtheid van dezen brief verdedigd hebben, bekend zijn, en dat ik daarom zelfs vrij belangrijke punten òf korter behandelen mag dan zij dit anders zouden verdienen, òf zelfs mij mag vergenoegen met bloote aanstipping, òf ook hiermede, dat ik er alleen datgene, wat, naar mijn oordeel, òf voorbijgezien òf te weinig gewaardeerd is, aan toevoeg. Ik wil daartoe achtereenvolgens het een en ander in het midden brengen, 1° over de verhouding van dezen brief zoo tot de erkend echte brieven van Paulus, als tot andere geschriften des Nieuwen Testaments, meer nog wat den LITERARISCHEN VORM, dan wel wat den INHOUD betreft; 2° over den door onzen brief zelven ondersteldcn toestand, waarin „Paulus" bij het schrijven van dezen brief verkeerde, of over de plaatsing daarvan in zijne levensgeschiedenis; 3° over enkele hoofdzaken in het leerstelsel van dezen brief, en wel *vooreerst* over zijne eschatologie; dan, na eene korte beschouwing, 4° van de leer der tegenstanders, die de schrijver bestrijdt, en van de verhouding van hem tot dezen, 5° *ten tweede* over zijne rechtvaardigings-leer; 6° *ten derde* over zijne Christologie; eindelijk 7° over het eigenlijke doel van den schrijver met dezen op Paulus' naam gestelden brief.

I.

Wanneer wij hier handelen over de verhouding — ik mag bijna zeggen, over de afhankelijkheidsbetrekking — waarin onze

[1]) *Lehrbuch der histor. kritische Einleitung in die kanonische Bücher des N. T.* Sechste Auflage. S. 324.

brief tot andere schriften des N. T. staat, dan gaan wij voorloopig die punten voorbij, die veel geschikter ter sprake gebracht kunnen worden, waar wij handelen over de hoofdzaken in het leerstelsel.

Vergelijken wij eerst onzen brief met de vier hoofdbrieven.

1. De gedachte, die *Phil.* 1: 5, 6 uitgesproken wordt, is blijkbaar afhankelijk van die in 1 *Cor.* 1: 8, 9: „Gods trouw in zijnen arbeid aan het zielenheil," en wel tot op de parousie van Christus"; dit zielenheil beschreven als „*κοινωνία*" enz. — Het is evenwel al zeer weinig paulinisch, als de schrijver deze *κοινωνία* noemt een „GOED werk", nl. van God in ons. — Voorts doen ons de woorden *ἐναρξάμενος.... ἐπιτέλεσει* aan *Gal.* 3: 3 denken.

2. „Gelijk," zegt Baur [1]), „de Apostel zich 1 *Cor.* 9: 23 eenen „*συγκοινωνός* des evangelies noemt, zoo laat de schrijver hem, „*Phil.* 1: 7, tot de Philippensen zeggen, dat zij zijne *συγκοινωνοὶ* „*τῆς χάριτος* zijn."

3. Zoowel het *μάρτυς γάρ μου ὁ θεός, ὡς* enz. [2]), als het *ἐπιποθῶ πάντας ὑμᾶς*, *Phil.* 1: 8 roept ons *Rom.* 1: 9—11 in het geheugen. De Paulus der vier hoofdbrieven gebruikt evenwel deze sterke betuiging alleen dan, als hij iets te zeggen heeft, wat niet, gelijk *Phil.* a. pl., zoo geheel van zelf spreekt, dat niemand er aan zou kunnen twijfelen. Dat hij eene gemeente, die hem zoo innig liefheeft, gaarne wil zien, het getuigt waarlijk niet voor „Paulus", dat hij het noodig rekent, om dit met een beroep op Gods alwetendheid te verzekeren. Verg. *Rom.* 1: 9. 9: 1. 2 *Cor.* 1: 23. 11: 31. *Gal.* 1: 20. De uitdrukking *ἐπιπ. ὑμᾶς* (*τινα*) zonder *ἰδεῖν* komt alleen in onzen brief en 2 *Cor.* 9: 14 voor.

4. *Phil.* 1: 10 wijst *εἰς τὸ δοκ.* kennelijk op *Rom.* 12: 2, en *δοκιμάζειν τὰ διαφέροντα* op *Rom.* 2: 18. Baur rangschikt dit onder die „uitdrukkingen, die, daar zij slechts eens bij Paulus „voorkomen, zoo specifiek paulinisch zijn, dat de schrijver van „onzen brief zelf op zijne bron terugwijst." [3])

5. Of *Phil.* 1: 11: „*vrucht der gerechtigheid*" afhangt van *Rom.* 6: 20—22, is voor 't minst onzeker.

6. *Phil.* 1: 16, evenals *Rom.* 2: 8: *οἱ δὲ ἐξ ἐριθείας*. In plaats van *καταγγέλλειν Χριστόν*, *Phil.* 1: 16, 18 zegt Paulus echter liever *κηρύσσειν Χριστόν*, 1 *Cor.* 1: 23. 15: 12. 2 *Cor.* 1: 19. 4: 5. 11: 4, evenals *Phil.* 1: 15.

---

[1]) *Paulus*, II, S. 88. [2]) Baur, *Paulus*, II. S. 88. [3]) a. pl.

7. Indien *Phil.* 1: 19 *ἐπιχορηγία τοῦ πνεύματος* de *genit.* een *gen. subj.* is, [1]) dan gebruikt de schrijver deze uitdrukking, die ontleend is aan *Gal.* 3: 5, in eenen geheel anderen zin dan Paulus. Bedoelt hij evenwel den *genitivus objecti*, gelijk volgens *Gal.* a. pl. alleszins waarschijnlijk is, dan spreekt hij eene gedachte uit, die Paulus onmogelijk zou hebben kunnen uitspreken, gelijk Baur en Meyer [2]) in het licht hebben gesteld.

8. Bij de uitdrukking *Phil.* 1: 20: „Christus *μεγαλυνθήσεται* „in (door) mijn lichaam, *εἴτε διὰ ζωῆς εἴτε διὰ θανάτου*;" verbaast Baur zich over het onpaulinische van de gedachte, en vermoedt hij, dat de schrijver door het *μεγαλυνθῆναι* van 2 *Cor.* 10: 15 tot deze onpaulinische voorstelling verleid is. [3]) Het kan zijn; maar mij komt het voor, dat hier de grond der verbazing eenigszins zwak is, hoewel Baur met het volste recht deze geheele plaats als eene variatie op de beide plaatsen, *Rom.* 14: 7 en 8, en 2 *Cor.* 5: 9 beschouwt.

9. Dat de uitdrukking: „het leven is mij Christus;" *Phil.* 1: 21 terugslaat op *Gal.* 2: 20: „Christus leeft in mij;" springt vooral in het oog, nu zoowel op laatstgenoemde plaats, als *Phil.* 1: 22, en nergens elders in het Nieuwe Testament, de uitdrukking *ζῆν ἐν σαρκί* voorkomt. [4])

10. *Phil.* 1: 22 kan het woord *κάρπος* misschien afhangen van *Rom.* 1: 13.

11. *Phil.* 1: 23 is blijkbaar ontleend aan 2 *Cor.* 5: 8, wèl te verstaan. niet de woorden, alleen de gedachte, dat het verkieselijker is om te sterven (uit het lichaam uit te wonen) en bij Christus te zijn (in te wonen).

12. *Phil.* 1: 25, 26 doet ons zeer aan 2 *Cor.* 1: 14, 15 denken: *a.* *πεποιθ.* — *b.* het komen van Paulus, om het geloof der gemeente te bevorderen; en *c.* *καύχημα ὑμῶν*, nml. dat hetgeen Paulus voor hen was of deed, hun *καυχ* was [5]).

13. *Phil.* 1: 27 is, wat de gedachte betreft, verwant met 1 *Cor.* 1: 10. Alleen gebruikt Paulus nooit, gelijk hier en 4: 3, het woord *ἀθλεῖν* of eenig derivatum daarvan, maar altijd andere

---

[1]) Meyer, a. w., S. 31. [2]) Meyer, a. pl. en Baur, *Paulus*, II. S. 73, 74, 88.

[3]) a. w., S. 74: „Waar elders gebruikt Paulus zulk eene uitdrukking? Is het „in het geheel wel met zijnen geest in overeenstemming, Christus door hem „groot te laten worden? Is het niet veeleer Christus zelf, die zich door hem „en aan hem verheerlijkt?" [4]) Baur, *Paulus*, II. S. 88.

[5]) Verg. ook Baur, *Paulus*, II. S. 74 en 88.

synonieme uitdrukkingen. De tegenstelling van AFWEZIGHEID en TEGENWOORDIGHEID van „Paulus", hier en 2: 12, komt vaak in de brieven aan de *Corinthiërs* (1 *Cor.* 5: 3. 2 *Cor.* 10: 1, 11. 13: 2, 10) voor.

14. *Phil.* 1: 28 kan *ἀντικείμενοι* aan 1 *Cor.* 16: 9 ontleend zijn. Indien *ἥτις*, gelijk Baur [1]) mijns inziens met recht beweert, terugslaat op *πίστει*, dan is deze plaats eene variatie op 2 *Cor.* 2: 15, 16. Deze opvatting beveelt zich namelijk aan door de omstandigheid, dat, naar de volkomen juiste opmerking van Hilgenfeld [2]), de VELEN *Phil.* 3: 18 ons onmiddellijk de VELEN van 2 *Cor.* 2: 17 herinneren. Overigens is de opvatting, dat *ἥτις* terugslaat op het *μὴ πτύρεσθαι* enz. ook mogelijk.

15. *Phil.* 1: 29 en 2 *Cor.* 12: 10 (nergens elders) de voorstelling van lijden *ὑπὲρ Χριστοῦ*; overal elders: *voor zijnen naam*, of iets dergelijks.

16. Verg. *Phil.* 2: 1 met 2 *Cor.* 13: 13: *κοινωνία πνεύματος.*

17. Met *Phil.* 2: 2, 3 is *Rom.* 12: 16 (verg. ook *Rom.* 15: 5; 2 *Cor.* 13: 11 en vooral 1 *Cor.* 1: 10) zeer verwant. De *κενοδοξία* doet aan *Gal.* 5: 26, de *ἐριθεία* aan *Gal.* 5: 20 denken. Met vs. 3*b* laat zich vergelijken *Gal.* 6: 4, waar het *καύχημα ἔχειν εἰς τὸν ἕτερον* beteekent: „zich zelven de verkeerdheden van ande„ren tot roem toerekenen," zooals bijv. de Farizeer in de gelijkenis deed.

18. *Phil.* 2: 4 is naar vorm en inhoud gelijkluidend met 1 *Cor.* 10: 24. indien wij den *plur.* in een *sing.*, en *σκοπεῖν* in *ζητεῖν* veranderen. Dit *σκοπεῖν* gebruikt Paulus *Gal.* 6: 1.

19. *Phil.* 2: 5, evenals *Rom.* 5: 7, na de vermaning tot eenstemmigheid een wijzen op Christus' voorbeeld. [3])

20. De *μορφή* Gods, *Phil.* 2: 6, verschilt weinig van de *εἰκών* Gods, 2 *Cor.* 4: 4.

21. Het „in de gelijkheid van menschen" *Phil.* 2: 7 is buiten twijfel afhankelijk van het „in de gelijkheid van het vleesch der zonde" *Rom.* 8: 2, maar bewijst tevens het veel meer docétische standpunt van onzen schrijver. [4])

22. De geheele gedachte, vs. 6 en 7, heeft zeer nauwe verwantschap met het: „arm geworden, rijk zijnde" van 2 *Cor.* 8: 9, al denkt Paulus daar waarschijnlijk niet aan de menschwor-

---

[1]) a. w. II, S. 74. [2]) a. w., S. 343.

[3]) Ook kan men, met Baur (*Paulus*, II. S. 75), 2 *Cor.* 8: 9 vergelijken.

[4]) Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 58.

ding van Christus, maar alleen aan zijnen lijdensdood, gelijk wij later zullen zien.

23. De verwantschap van *Phil.* 2: 10, 11 met *Rom.* 14: 11 en 10: 9 behoeft wel geen nadere aanwijzing. En toch bevat deze plaats meer dan één onpaulinisch element. Terwijl namelijk Paulus *Jes.* 45: 23 opvat als profetie van eene algemeene hulde aan God zelven, zoo bepaalt onze schrijver het kniebuigen nader als een kniebuigen in den naam van Christus of als Christusaanbidding, die ten slotte uitloopt op de eer van God, den Vader. Dat nu de verlosten aan Christus de hulde der aanbidding bewijzen, zou zeer wel eene paulinische gedachte kunnen zijn (verg. *Rom.* 10: 12 vg. 1 *Cor.* 1: 2); maar volgens onzen schrijver doen dit de *ἐπουράνιοι* of de engelen; ook dezen rekent onze schrijver derhalve tot de verlosten (gelijk blijkt uit het „in „den naam van"); wat eene soteriologie, ongeveer als die van *Col.* 1: 20 onderstelt. Ook de *καταχθόνιοι* zijn in Paulus' stelsel moeielijk te plaatsen; zij onderstellen de hellevaart van Christus. [1])

24. *Phil.* 2: 13 kan zeer goed van 1 *Cor.* 12: 6 afhankelijk zijn.

25. Evenals *Phil.* 2: 16 noemt ook Paulus 2 *Cor.* 1: 14 de gemeente, als bewijs van zijnen gelukkig geslaagden arbeid, zijn *καύχημα*, en wel tegen of in den dag van Christus. Verg. ook *Rom.* 15: 17, in verband met vs. 16 en beneden N°. 27.

26. Het *εἰς κενὸν ἔδραμον* *Phil.* 2: 16 is overgenomen uit *Gal.* 2: 2. Of het *εἰς κενὸν ἐκοπίασα* wellicht een reminiscentie is uit *Gal.* 4: 11: *εἰκῇ κεκοπιακα* en 1 *Cor.* 15: 58: *ὁ κόπος .... κένος*?

27. Noemt de schrijver *Phil.* 2: 17 vg. dit, dat hij als martelaar sterft, eene stof van vreugde voor de Philippensen, evenzoo verklaart Paulus, dat zijne *θλίψις* tot *παρακλήσις* enz. is voor de Corinthiërs, 2 *Cor.* 1: 6. Het thema: „mijne vreugde „is uw aller vreugde," spreekt de Apostel ook 2 *Cor.* 2: 3 uit. Het beeld zelf is blijkbaar aan *Rom.* 15: 16 ontleend, met dit onderscheid alleen, dat hij hier het geloof der Philippensen, daar de geloovigen zelven met eene *θυσία* vergelijkt.

28. De pericoop *Phil.* 2: 19—30 hangt eerst en vooral van 2 *Cor.* 8: 17—24 af, gelijk Baur aangetoond heeft. Eerst noemt hij het een en ander, wat op eenen schrijver wijst, „welcher

---

[1]) Dit erkent Meyer, a. w., S. 73.

„die Situationen seines Briefs nur aus sich selbst heraus entwirft.” Daarna gaat hij voort: „Gelijk in onzen brief Timotheüs en „Epaphroditus, zoo worden 2 *Cor.* a pl. Titus en een ander in „eene voor den Apostel zeer gewichtige aangelegenheid afgevaar-„digd, en hier evenals daar wordt van de gezondenen tot hunne „aanbeveling de loffelijkste getuigenis gegeven. Gelijk 2 *Cor.* „8: 23 de afgezanten *ἀπόστολοι* der gemeenten heeten, zoo „heet *Phil.* 2: 23 Epaphroditus niet alleen *συνεργός*, evenals „Titus 2 *Cor.* 8: 23, maar ook *ἀπόστολος* der Philippensen. De „gewilligheid, om deze zending op zich te nemen, wordt op beide „plaatsen met dezelfde woorden uitgedrukt; alleen is *Phil.* 2: 28 „de Apostel de *σπουδαιοτέρως* zendende, en 2 *Cor.* 8: 17 Titus, „gelijk 8: 22 de andere BROEDER als gezondene de *σπουδαιότερος*, „en beide plaatsen sluiten met de bijzondere opdracht, om de „gezanten eervol te ontvangen. Wat *Phil.* 2: 29 zóó uitgedrukt „wordt: *Ontvangt hem dan in den Heer met alle blijdschap, en houdt* „*de zoodanigen in waarde;* is volkomen de zin van hetgeen de „Apostel 2 *Cor.* 8: 23, 24 zegt.” [1]) Evenwel niet alleen de plaats uit 2 *Cor.* stond onzen schrijver voor den geest, ook reminiscentiën uit andere plaatsen ontbreken in deze pericoop in geene deele.

29. Zoo bijv. spreekt Paulus ook 1 *Cor.* 4: 17 van eene zending van Timotheüs, gelijk *Phil.* 2: 19; hij noemt hem daar „zijnen lieven en getrouwen zoon in den Heer”, wat *Phil.* 2: 22 nader uitgewerkt wordt; ook 1 *Cor.* 4: 19 spreekt hij het voornemen uit: *ἐλεύσομαι ταχέως*, even als *Phil.* 2: 24, nml. „als de Heer wil”, waaraan het „*πεπ. ἐν κυρίῳ*” beantwoordt.

30. De woorden *ἀναγκαῖον ἡγησάμην*, *Phil.* 2: 25, komen ook 2 *Cor.* 9: 5 voor.

31. *Phil.* 2: 25: *λειτουργὸν τῆς χρείας μου*, en vs. 30: *τῆς πρὸς με λειτουργιάς*, doen denken aan *τῆς λειτουργίας*, 2 *Cor.* 9: 12.

32. *Phil.* 2: 29: „Ontvangt hem in den Heer;” volkomen als *Rom.* 16: 2.

33. Het *τοὺς τοιούτους ἐντίμους ἔχετε*, *Phil.* 2: 29*b*, wijst vooral daarom zoo bepaald op het *ἐπιγινώσκετε τοὺς τοιούτους*, 1 *Cor.* 16: 18, terug, omdat het meervoud *Phil.* a. pl. geheel ongemotiveerd is. Ook kan men 1 *Cor.* 16: 10 en 11 vergelijken, te meer nog, daar er *Phil.* 2: 30 en 1 *Cor.* 16: 10 gesproken

[1]) Baur, *Paulus*, II. S. 75, 76.

wordt van *τὸ ἔργον Χριστοῦ*, en evenals 1 *Cor.* 16, 17 van een *ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημα ὑμῶν*. De uitdrukking *ἀναπλ. τὸ ὑστερ.* komt ook nog 2 *Cor.* 9: 12 (welke plaats Baur[1]) vergelijkt) en 11: 9 voor.

34. Het *λοιπόν, ἀδελφοί, χαίρετε Phil.* 3: 1 is uit 2 *Cor.* 13: 11 overgenomen.

35. Het *τὰ αὐτὰ γράφειν*, enz. aldaar is eene variatie op de, door onzen schrijver misverstane plaats 2 *Cor.* 1: 13. (Ook van vs. 14 en 15 heeft onze schrijver immers gebruik gemaakt; zie boven N°. 12 en 25).

36. Dat *Phil.* 3: 2 vgg. afhankelijk is van 2 *Cor.* 11, zal ons blijken bij de behandeling van den leerstelligen inhoud van onzen brief[2]).

37. Voorts is *Phil.* 3: 5 waarschijnlijk niet onafhankelijk van *Rom.* 11: 1.

38. "Naar den ijver een vervolger der gemeente;" *Phil.* 3: 6 doet ons denken aan *Rom.* 10: 2 en *Gal.* 1: 13. Verg. ook 1 *Cor.* 15: 9. Het vervolg van vs. 6 herinnert ons *Gal.* 1: 14.

39. De afhankelijkheid van *Phil.* 3: 8, 9 van *Gal.* 2: 17 zal later, bij de behandeling der rechtvaardigheidsleer, in het licht gesteld worden.

40. De *ἐμὴ δικ. Phil.* 3: 9, herinnert ons de *ἰδία δικ.* van *Rom.* 10: 3.

41. Het woord *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτοῦ, Phil.* 3: 10, doet ons aan 2 *Cor.* 1: 5 en 7, de zaak, daarmede bedoeld, aan *Rom.* 8: 17 en 2 *Cor.* 4: 10, 11 denken. [3])

42. De „gelijkvormigheid aan zijnen dood," *Phil.* a. pl., is ontleend aan *Rom.* 6: 5.

43. Zoowel het beeld van den LOOPBAAN, *Phil.* 3: 12—14, als de woorden *καταλαμβάνειν* en *βραβεῖον* wijzen terug op 1 *Cor.* 9: 24. [4])

44. Aan 1 *Cor.* 2: 6 schijnt onze schrijver, *Phil.* 3: 15, het woord *τέλειοι* ontleend te hebben. [5])

45. Het *τῷ αὐτῷ στοιχεῖν, Phil.* 3: 16, herinnert zoo sterk *Gal.* 6: 16, dat ook de Recepta aan deze woorden (als glosseem uit *Gal.* a. pl.) het woord *κανόνι* toevoegt.

---

[1]) a. w., II. S. 88.

[2]) Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 60—64. 78. Hilgenfeld, a. w., S. 340.

[3]) Baur, *Paulus*, II. S. 62. Hilgenfeld, a. w., S. 341.

[4]) Baur, *Paulus*, II. S. 62. [5]) Baur, *Paulus*, a. pl.

46. Zoowel *Phil.* 3: 17 als 1 *Cor.* 4: 16 en 11: 1 de vermaning: „Wordt mijne navolgers.”[1]) Over *Phil.* 3: 18 zie N°. 14.

47. Over de blijkbare afhankelijkheid der pericoop *Phil.* 3: 18, 19 van *Rom.* 16: 18 en 2 *Cor.* 11: 15 (verg. ook *Rom.* 6: 21) handelen wij later.

48. Gelijk *ἀπεκδεχόμεθα*, *Phil.* 3: 20, ons wijst op 1 *Cor.* 1: 7, zoo nog veel meer geheel vs. 21 op *Rom.* 8: 29. 1 *Cor.* 15: 27, 49, 51 en 2 *Cor.* 5: 1, 2, gelijk ons later blijken zal.

49. *Phil.* 4: 1, onmiddellijk na 3: 20, 21, *ὥστε, ἀδελφοί μου ἀγαπητοί.... „staat in den Heer,”* even als 1 *Cor.* 15: 58, in gelijksoortigen samenhang.

50. De woorden *Phil.* 4: 9: „En de God des vredes zal met „u zijn;” zijn blijkbaar overgenomen uit 2 *Cor.* 13: 11.

51. Baur heeft aangetoond, dat hetgeen *Phil.* 4: 10 vgg. zegt over de gaven der Philippensen, samenhangt met 2 *Cor.* 11: 9.[2])

52. Misschien hangt *Phil.* 4: 12 ook wel samen met plaatsen als 1 *Cor.* 4: 11 en 2 *Cor.* 11: 27.

53. Met *Phil.* 4: 13 vergelijke men 2 *Cor.* 12: 9.

54. Evenals 2 *Cor.* 12: 14 en 1 *Cor.* 10: 33, zoo ook verklaart „Paulus” *Phil.* 4: 17 dat het hem niet om het hunne, maar om henzelven te doen is.

55. De woorden *θυσίαν.... εὐάρεστον τῷ θεῷ* *Phil.* 4: 18 hebben zeer veel van eene reminiscentie uit *Rom.* 12: 1.

56. *Phil.* 4: 21 en *Gal.* 1: 2: *οἱ σὺν ἐμοὶ ἀδελφοί*. Eindelijk.

57. Geheel *Phil.* 4: 23 is letterlijk uit *Gal.* 6: 18 overgenomen.

Uit dit overzicht blijkt, dat onze schrijver het meest gebruik gemaakt heeft van den 2. brief aan de Corinthiërs, in het bijzonder van Hoofdst. 8, 9, 11 en 13. Intusschen komen enkele eigenaardigheden van stijl ook uitsluitend in *Rom.* en *Phil.* voor, zooals *τί γάρ*; *Phil.* 1: 18 *Rom.* 3: 3; *εἴπως* *Phil.* 3: 11 *Rom.* 11: 14. *ἤδη ποτέ*, *Phil.* 4: 10. *Rom.* 1: 10 enz. Woorden die UITSLUITEND in *Phil.* en tegelijk in één dervier brieven voorkomen, heb ik de volgende opgemerkt: *ἀποκαραδοκία. βραβεῖον. δοκιμή. τὰ διαφέροντα. ἐνάρχεσθαι. ἔνδειξις. κενοῦν. μετασχηματίζειν νόημα. σύμμορφος. σχῆμα.*

Indien er werkelijke verwantschap bestaat tusschen onzen brief en de vier hoofdbrieven, — wat wel niemand in twijfel zal trekken — dan spreekt het van zelf, dat de eerste slechts

---

[1]) Baur, a. pl. [2]) a. w., II. S. 63. 64.

afhankelijk kan zijn van de laatsten. Dit laatste is quaestieus bij verwantschap tusschen onzen brief en de overige geschriften des Nieuwen Testaments, omdat het nooit volkomen zeker is, of daaraan al of niet de prioriteit, vergeleken met onzen brief, toekomt. Hier moeten wij derhalve ook, zoo mogelijk, trachten te bepalen, aan welke zijde wij de afhankelijkheid hebben te stellen. Wij volgen de orde der boeken in de *editio recepta.*

DE BRIEVEN AAN DE EFEZIËRS EN DE COLOSSENSEN.

1. Indien *Phil.* 1: 11 en *Efes.* 1: 6, 12, 14 van elkander afhangen (ik denk aan de twee woorden *δόξα* en *ἔπαινος* nevens elkander), dan is de afhankelijkheid zeker eerder aan de zijde van den laatsten, dan aan die van den eersten brief; het driemaal herhaalde *εἰς ἔπαινον δόξης* heeft iets gewrongens.

2. *Efes.* 4: 16 zal *ἐπιχορηγία* wel doelen op hulpbetoon van den Geest van Christus, en derhalve eerst duidelijk worden, als wij hier aan afhankelijkheid van *Phil.* 1: 19 denken [1].

3. Evenzoo kan, zoo hier afhankelijkheid is, *Efes.* 4: 2 vgg., hetwelk zeer kunstig uitgesponnen is, slechts afhankelijk zijn van *Phil.* 2: 2 vg.

4. Het: „God heeft hem den naam die boven iederen naam „is gegeven;" *Phil.* 2: 9 is veel oorspronkelijker, dan het „boven iederen naam, die genoemd wordt niet alleen in deze, maar „ook in de toekomende eeuw." *Efes.* 1: 21, gelijk mede geheel *Phil.* 2: 9, 10 wel verwant is met, maar zeker eenvoudiger en oorspronkelijker dan *Efes.* 1: 21, 22.

5. De afhankelijkheid is alweder aan de zijde van *Efes.* 2: 8—10, indien er tusschen de gedachte, daàr en *Phil.* 2: 12, 13 uitgesproken, werkelijk eene betrekking van afhankelijkheid bestaat, wat ik niet stellig durf beweren.

6. Of de *λεγομένη περιτομή* *Efes.* 2: 11 samenhangt met *Phil.* 3: 2 en 3, is voor 't minst onzeker.

7. Bij vergelijking van *Phil.* 3: 21 met *Efes.* 1: 19 en 22

---

[1]) Dit is het eenige woord, dat uitsluitend in *Efes.* en *Phil.* voorkomt. Een dergelijk geval doet zich in *Phil.* en *Col.* in het geheel niet voor.

zou men geneigd zijn, de afhankelijkheid aan de zijde van *Phil.* te stellen, indien de vergelijking van *Efes.* en *Col.* ons niet leerde, dat de schrijver van den eersten brief ook de Christologie van den laatsten een weinig gedepotentiëerd had.

Van eene betrekking van afhankelijkheid tusschen *Phil.* en *Col.* heb ik geene afdoende bewijzen gevonden. Indien deze evenwel werkelijk bestaat, dan zouden sommige plaatsen (bijv. de pericoop over Epaphras *Col.* 4 : 12 vgg. en die over Epaphroditus *Phil.* 1 : 28 vgg.) voor de oorspronkelijkheid van *Col.*, andere daarentegen voor die van *Phil.* pleiten (zooals *Phil.* 3 : 3 „wij zijn de besnijdenis;" en *Col.* 2 : 11: „de besnijdenis van Christus;" alsmede *Phil.* 4 : 7 : „de vrede Gods:" en *Col.* 3 : 8 : „de vrede van Christus"). Hangen *Phil.* 1 : 9 en *Col.* 1 : 9 samen, dan is de bede om *ἐπίγνωσις* meer in den rol van *Col.*-Paulus, dan van *Phil.*-Paulus. Voorts laten zich nog vergelijken *Phil.* 1 : 5 („van den eersten dag af") met *Col.* 1 : 6, 9; *Phil.* 2 : 19 (*γνοὺς τὰ περὶ ὑμῶν*) met *Col.* 4 : 8; *Phil.* 3 : 19 (*τὰ ἐπιγ. φρ.*) met *Col.* 3 : 2.

DE BRIEVEN AAN DE THESSALONICENSEN.

Er bestaat eene inderdaad in het oog springende verwantschap tusschen den brief aan de *Philippensen* en den eersten brief aan de *Thessalonicensen*, zelfs in taal en stijl, om niet te spreken van het zelfverheerlijkend karakter van „Paulus" Want al hebben deze twee brieven geen enkel woord met elkander gemeen, hetwelk niet ook in andere schriften voorkomt, zoo heb ik toch de volgende spreekwijzen, die UITSLUITEND in deze brieven gevonden worden, opgemerkt: *μᾶλλον περισσεύειν.* — *ἀγών* (in den zin van VERDRUKKING en LIJDEN). — *εἰς κενὸν ἐκοπίασα* nevens *εἰς κενὸν γένηται ὁ κόπος ἡμῶν.* — *τὸν ἀδελφὸν καὶ συνεργόν.* — *χαρὰ καὶ (ἢ) στεφανός μου (ἡμῶν).* — *στήκετε ἐν κυρίῳ.* — *χαίρετε παντοτε.* — *καὶ ἅπαξ καὶ δίς.* — *σὺν Χριστῷ (κυρίῳ) εἶναι.*

1. *Phil.* 1 : 3, 4: *εὐχαρ. τῷ Θεῷ,* en *μνεία,* en *πάντοτε,* en *πάντων ὑμῶν,* ook 1 *Thess.* 1 : 2.

2. *Phil.* 1 : 9, 10 (verg. ook 2 : 15, 16) beweegt zich geheel in denzelfden kring van gedachten als 1 *Thess.* 3 : 12, 13 en

5 : 22, 23. Zoowel *Phil.* 1 : 9, als 1 *Thess.* 3 : 12 het gebed, dat zij toenemen (περισσεύειν) mogen in de liefde (ἀγαπή); en wel εἰς τό etc. Zoowel hier als 1 *Thess.* 5 : 21 δοκιμάζειν, maar in 1 *Thess.* nader uitgewerkt [1]). Op alle drie plaatsen is het hoofdvoorwerp des gebeds de onberispelijkheid der geloovigen, en wel „tegen den dag van Christus", of gelijk het 1 *Thess.* op beide plaatsen heet, „in de parousie van onzen Heer Jezus"; deze onberispelijkheid moet, volgens *Phil.*, positief in vruchten der gerechtigheid, volgens 1 *Thess.* 3 : 13 en 5 : 23 in heiligmaking (ἁγιωσύνη. ἁγιάζειν) bestaan, alles, zegt *Phil.*, „ter eere Gods", en 1 *Thess.* 3 : 13 ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ. Hier schijnen de twee plaatsen in *Phil.* de oorspronkelijkste te zijn, vooral omdat in 1 *Thess.* de Heer JEZUS CHRISTUS als de gever en bewerker van die geestelijke heilgoederen wordt voorgesteld, die in *Phil.* van GOD worden afgebeden.

3. Evenzoo schijnt eerder 1 *Thess.* 3 : 5 van *Phil.* 2 : 16 af te hangen, dan omgekeerd. Het εἰς κενόν is *Phil.* a. pl. zeer verklaarbaar, daar onze schrijver veel van herhalingen van hetzelfde woord houdt. terwijl wij 1 *Thess.* veeleer, naar analogie van 1 Cor. 15 : 58, κενός verwacht zouden hebben. Bovendien is in 1 *Thess.* de gang van gedachten zeer gewrongen en onnatuurlijk. EERST worden (1 *Thess.* 2 : 19, 20) de Thessalonicensen, evenals de Philippensen (4 : 1), door Paulus geprezen als zijne blijdschap en kroon; en daarna heet het, dat „Paulus" het OM DEZE REDEN niet uithouden kan, of hij moet Timotheüs tot hen zenden, om hen in hunne verdrukkingen te versterken, vooral omdat „Paulus" bezorgd is, dat zij voor de verzoeking zouden bezwijken en dat zoo zijn arbeid ijdel worden zou. Hoe rijmt dit wantrouwen met de zoo opgeschroefde lofspraak in 1 : 6 vgg.? met 2 : 13, 14? met 2 : 19, 20? Bedenken wij verder 1o. dat 1 *Thess.* 2 : 19, 20 is gelijk *Phil.* 4 : 1; 2o. dat er 1 *Thess.* 3 : 1 vgg., even als *Phil.* 2 : 19 vgg., eene zending van Timotheüs door Paulus verhaald wordt [2]); 3o. dat Paulus dezen hier

---

[1]) Bovendien is δοκ. τ. διαφ. *Phil.* a. pl. aan *Rom.* ontleend, niet aan 1 *Thess.*; daarentegen, aan afhankelijkheid van *Rom.* 2 : 18 valt 1 *Thess.* a. pl. niet te denken, terwijl het πάντοτε χαίρετε, 1 *Thess.* 5 : 16, met de onmiddellijk daarop volgende vermaning tot προσευχή en εὐχαριστία (evenals *Phil.* 4 : 4—6) de afhankelijkheidsbetrekking van *Phil.* en *Thess.* bewijst.

[2]) Ook Hilgenfeld, a. w., S. 339 maakt op deze omstandigheid opmerkzaam.

τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργόν noemt, titels, die *Phil.* 2 : 25 in geheel gelijken samenhang aan Epaphroditus worden gegeven; 4o. dat deze zending geschiedt „om hun geloof te weten" (nml. hoe het daarmede mocht staan), evenals *Phil.* 2 : 19; 5o. dat het gunstige bericht „Paulus" weder opleven [1]) doet 1 *Thess.* 3 : 8, evenals *Phil.* 2 : 19 εὐψυχῶ; eindelijk 6o. dat juist in deze pericoop (1 *Thess.* 2 : 21 tot 3 : 12) bijna iedere trek zijn parallel heeft in *Phil.*; dan pleit zeker alles voor afhankelijkheid van de zijde van 1 *Thess.*, en niet omgekeerd.

4. Er zijn nog meer verwanten trekken. Verg. *Phil.* 1 : 6 met 1 *Thess.* 5 : 24 (Gods trouw in zijne zorg voor het behoud en de bewaring der ziel); *Phil.* 1 : 7 met 1 *Thess.* 1 : 6; *Phil.* 1 : 8 met 1 *Thess.* 2 : 17. 3 : 6, 10; *Phil.* 1 : 17 met 1 *Thess* 3 : 3;[2]) *Phil.* 1 : 23 met 1 *Thess.* 4 : 17; *Phil.* 1 : 27 met 1 *Thess.* 2 : 12; *Phil.* 1 : 28 met 1 *Thess.* 3 : 3; *Phil.* 2 : 29 met 1 *Thess.* 5 : 12, 13; *Phil.* 3 : 17 met 1 *Thess.* 1 : 6; *Phil.* 3 : 20 met 1 *Thess.* 1 : 10; *Phil.* 4 : 9 met 1 *Thess.* 5 : 23; en *Phil.* 4 : 10 met 1 *Thess.* 3 : 6. (Met 2 *Thess.* heeft *Phil.* weinig aanrakingspunten tenzij alleen, dat „Paulus" zich slechts *Phil.* 3 : 17 en 2 *Thess.* 3 : 9 τύπος ter navolging noemt, en dat, bij de gewone opvatting van *Phil.* 1 : 28, 2 *Thess.* 1 : 6 vg. daarmede parallel is).

Is 1 *Thess.* afhankelijk van *Phil.*, gelijk het mij voorkomt, dan laat zich daaruit RECHTSTREEKS niets anders omtrent de echtheid van *Phil.* afleiden, dan alleen dit algemeene, dat over het geheel de onechte brieven, wat woorden en frases betreft, meer aan de echte dan aan de overige (oudere) onechte ontleenen, terwijl zij naar den inhoud meer met elkander overeenkomen, als zijnde te zamen producten van lateren tijd, en dat naar dezen maatstaf *Phil.* eerder onder de kategorie der onechte, dan der echte brieven valt. Hangt daarentegen *Phil.* van 1 *Thess.* af, dan is 1°. met de onechtheid van 1 *Thess.* (DIE VOOR MIJ VOLKOMEN ZEKER IS) ook die van *Phil.* bewezen; maar 2°. zelfs al ware 1 *Thess.* echt en in dat geval de oudste brief — (Hilgenfeld [3]) plaatst hem in

---

[1]) Was dit dan eene zoo groote verrassing bij menschen, die „Paulus" blijdschap, heerlijkheid en kroon waren? die een τύπος waren voor ALLE geloovigen in Macedonië en Achaje?

[2]) ἀπολογία beteekent *Phil.* 1 : 17, hetzelfde als 2 *Tim.* 4 16, en εἰς τοῦτο 1 *Thess.* 3 : 3 beteekent hier εἰς τὸ θλίβεσθαι.

[3]) a. w., S. 236.

het jaar 53) — dan nog zou het zeer overvloedig gebruik, juist van dezen oudsten en weinig belangrijken brief gemaakt, geheel onverklaarbaar zijn bij Paulus zelven, die later zulke meesterlijke brieven schreef.

DE VERDERE SCHRIFTEN DES NIEUWEN TESTAMENTS.

Met 1 *Tim.* 2: 1 (verg. *Luc.* 5: 33) heeft onze brief (1: 4. 4: 6) de formule: *ποιεῖσθαι δεήσιν* gemeen. Zoowel 2 *Tim.* 2: 9 als *Phil.* 1: 12 verklaart de schrijver, dat „Paulus" gevangenschap strekt ter bevordering van het evangelie; en 2 *Tim.* 4: 6 en *Phil.* 2: 17. 1: 23 beschrijft hij zijne marteldood als *σπένδεσθαι* en *ἀνάλυσις*. Voorts nog, uitsluitend in *Phil.* en de pastorale brieven de woorden *κέρδος*, *προκοπή*, *σεμνός*, *σπένδεσθαι*. In het vervolg zal ons blijken, welk eene opmerkelijke verwantschap er tusschen de leer van dezen brief en die van den brief aan de *Hebreën* bestaat, in welke twee brieven alleen wij de woorden *ἀφορᾷν* en *βεβαίωσις* ontmoeten. Hetzelfde geldt van enkele punten in de eschatologie van *Phil.* en *Openb.*, aan welk boek onze schrijver waarschijnlijk de uitdrukking ontleend heeft: „welker namen in het boek des levens;" 4: 3. *Openb.* 13: 8. 21: 7. Het woord *φώστηρ* wordt alleen in deze twee geschriften aangetroffen. Van *συγκοινωνία* in de *θλίψις* gewagen *Op.* 1: 9 en *Phil.* 4: 14. Ook met de Evangeliën en de Hand. heeft onze brief enkele punten van aanraking, maar niet van dien aard, dat dit het vermoeden van afhankelijkheid ter eener of anderer zijde wettigt.

De literarische afhankelijk van onzen brief van de vier hoofdbrieven, gelijk mede in mindere mate van andere, ook pseudopaulinische geschriften, gepaard met de, gelijk ons overvloedig bijken zal, veel grootere dogmatische verwantschap met de laatsten, en in het bijzonder met den brief aan de *Hebreën*, dan met de eersten, bewijst te meer de onechtheid van onzen brief, hoe meer de eerstgenoemde afhankelijkheid het karakter van opzettelijkheid draagt. En dat dit werkelijk het geval is, dat wij hier

niet te denken hebben aan eene overeenkomst als die van twee schriften van denzelfden schrijver, blijkt o. a. hieruit, dat deze brief eene ongewoon groote menigte eigenaardigheden in gebruik van woorden en gezegden heeft, die in de vier brieven niet gevonden worden, hoewel hij geen enkel onderwerp behandelt, dat niet meermalen ook in deze brieven behandeld is. Ik heb de volgende opgemerkt, die ieder op zichzelve niet veel bewijzen, maar welker bewijskracht het meest ligt in het zeer groote aantal.

I: 1. „heiligen *in Christus Jezus.*" — *ἐπίσκοποι.* — I: 4. *δέησιν ποιεῖσθαι.* — I: 6. *ἔργον ἀγαθόν* (in dezen zin). — *ἡμέρα Ἰ. X.*, zonder *κυρίου*, hetwelk tot de aan het O. T. ontleende formule behoort; zoo ook I: 10. II: 6. — I: 7; *βεβαίωσις.* — I: 8. *ἐν σπλάγχνοις Χρ. Ἰησοῦ.* — I: 9. *μᾶλλον καὶ μᾶλλον.* — *αἴσθησις.* — I: 10. *εἰλικρινής.* Verg. ook I: 6. — I: 11. *πληροῦσθαί τι.* — *καρπὸς δικαιοσύνης.* — I: 12. *γινώσκειν ὑμᾶς βούλομαι*, waar Paulus zegt: *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* (*Rom.* 1: 13. 11: 25. 1 *Cor.* 10: 1. 12: 1. 2 *Cor.* 1: 8) of: *θέλω ὑμᾶς εἰδέναι* (1 *Cor.* 11: 3. Verg. *Colos.* 2: 1). — *προκοπή*, ook I: 25. — I: 14. „broeders *in den Heer.*" — I: 16. *κεῖμαι.* „Welk eene uitdrukking," zegt Baur[1]), „men neme haar, zooals men wil!" — I: 17. *τὸν Χριστὸν καταγγέλλειν.* ook vs. 18; Paulus: *κηρύσσειν.* — Het woord *ἁγνῶς* en de formule *ἁγνῶς καταγγ.* — *οἴεσθαι.* — *ἐγείρειν* (in dezen zin). — I: 18 *πρόφασις.* — I: 19. *ἀποβαίνειν.* — *ἐπιχορηγία.* — I: 21 *κέρδος*; ook III: 7. — I: 22. *καρπὸς ἔργου.* — *αἱρεῖσθαι.* — I: 23. *ἐπιθυμία*, in goeden zin. — *ἀναλύειν*, van den marteldood. — *μᾶλλον κρεῖττον.* — I: 24 „in het vleesch blijven." — I: 25. *συμπαραμένειν.* Zie ook I: 12. — I: 27. *πολιτεύεσθαι.* — *μιᾷ ψυχῇ.* — *συναθλεῖν*, ook IV: 3. — *πίστις τοῦ εὐαγγελίου.* — I: 28. *πτύρεσθαι.* — II: 1. *παραμύθιον* — II: 2. *ἡ αὐτὴ ἀγάπη.* — *σύμψυχος.* — II: 3. *κενοδοξία.* — *ταπεινοφροσύνη.* — *ὑπερέχειν*, in den zin van *overtreffen;* ook III: 8 en IV: 7. — II: 4. *ἕκαστοι* (in meervoud). — II: 6. *μορφή.* — *ἁρπαγμός.* — II: 8. *θάνατος σταυροῦ.* — II: 9. *ὑπερυψοῦν.* — II: 10. *καταχθόνιος.* — II: 12, *ἀπουσία.* — „Zijns zelfs behoud werken." — II: 15. *ἀμώμητος.* — De bijvoeging van zulk een adject. bij het woord „kinderen Gods." — „In het midden van „een krom en verdraaid geslacht." — *φώστηρ.* — II: 16. *λόγος ζωῆς.* — *ἐπέχειν.* — Zie ook I: 6. — II: 19. *εὐψυχεῖν.* — II:

---

[1]) *Paulus*, II. S. 72.

20. *γνησίως*. — *ἰσόψυχος*. — II: 22. *δουλεύειν εἰς τὸ εὐαγγ.* — II: 23. *ἀπιδεῖν*. — *ἐξαυτῆς*. — II: 25. *συστρατιώτης*. — II: 26. *ἀδημονεῖν*. — II: 27. *παραπλήσιον*. — II: 28. *σπουδαιοτέρως*. — *ἄλυπος*. — II: 29. *ἔντιμος*. — II: 30. *παραβουλεύεσθαι*. — III: 1. *ἀσφαλής*. — III: 2. *κύων*, als scheldnaam. — *κατατομή*. — III: 4. *καίπερ*. — III: 5. *ὀκταήμερος*. — III: 7. *ζημία*. Zie ook I: 21. — III: 8. *ἀλλὰ μὲν οὖν καί*. — *ἡ γνῶσις Χριστοῦ*. — *σκύβαλον*. — *Χριστὸν κερδαίνειν*. — Zie ook II: 3. — III: 10. *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*. — *συμμορφίζεσθαι*. — III: 11. *ἐξανάστασις*. — III: 12. *τελειοῦν*. — III: 14 *τὰ ὀπίσω*. — *ἐπιλανθάνεσθαι*. — *τὰ ἔμπροσθεν*. — *ἐπεκτείνεσθαι*. — *σκόπος*. — *ἡ ἄνω κλῆσις*. — III: 15. *ἑτέρως*. — III: 17. *συμμιμητής*. — III: 18. *ἐχθροὶ τοῦ σταυροῦ*. — III: 20. *πολίτευμα*. — *σωτήρ*, van Christus. — III: 21. „lichaam der vernedering.” — „lichaam der heerlijkheid. — *κατὰ τὴν ἐνέργειαν*. — IV: 1. *ἐπιπόθητος*. IV: 3. *γνήσιος*, als loftitel. — *σύζυγος*. — *βίβλος ζωῆς*. — Zie ook I: 27. — IV: 5. *ἐπιεικής*. — „De Heer is nabij.” — IV: 6. *προσευχὴ καὶ δέησις*. — *αἴτημα*. — IV: 7. Zie II: 3. — IV: 8. *σεμνός*. — *προσφιλής*. — *εὔφημος*. — *ἀρετή*. — IV: 10. *μεγαλῶς*. — *ἀναθάλλειν*. — *ἀκαιρεῖσθαι*. — IV: 11. *ὑστέρησις*. — *αὐτάρκης*. — IV: 12. *μυεῖσθαι*. — *χορτάζειν*. IV: 13. *ἐν τῷ ἐνδυναμοῦντί με (Χριστῷ)*. — IV: 14. *συγκοινοῦν*. — IV: 15. *λόγον δόσεως καὶ λήψεως*; ook de woorden zelve *δόσις* en *λῆψις*. — IV: 19. *κατὰ τὸν πλοῦτον*.

Op andere eigenaardigheden van dezen brief heeft Baur opmerkzaam gemaakt, nml. op de emphase, die de schrijver door herhaling van hetzelfde woord zoekt te geven, of ook op de bijeenvoeging van synonieme of niet zeer veel van elkander verschillende uitdrukkingen — eigenaardigheden, die wij ook, somtijds even sterk, in de echte Schriften van Paulus vinden, maar die bij onzen schrijver overdreven dikwijls voorkomen, eveneens als dit, dat hij in denzelfden volzin eene reeks van gelijksoortige begrippen als aan elkander rijgt. Ziet hier de bewijzen:

I: 3 en 4. *πάσῃ* — *πάντοτε* — *πάσῃ* — *πάντων*. — I: 7, „beide in mijne *banden* en *verantwoording*,” enz. — I: 9: „*meer*

en *meer,"* *„erkentenis"* en *„gevoelen."* — I: 10. *εἰλικρινεῖς* en *ἀπρόσκοποι.* — I: 11 *δόξαν* en *ἔπαινον.* — I: 15 *„nijd"* en *„twist."* = I: 18 tweemaal *„verblijden."* — I: 20 *„verwachting"* en *„hoop."* — I: 25 *πεποιθὼς οἶδα.* — *μένειν* en *παραμένειν.* — I: 27 *„één geest"*, en *„één gemoed"*, en *συναθλ.* — I: 30 tweemaal *ἐν ἐμοι.* — II: 1 *εἴ τις* viermaal. — *σπλάγχνα* en *οἰκτιρμοι.* — *παραμύθιον* en *παράκλησις.* — II: 2. *τὸ αὐτὸ φρονεῖν*, en *τὴν αυτὴν ἀγάπην ἔχειν*, en *σύμψυχοι* zijn, en *τὸ ἓν φρονεῖν.* — II: 4 tweemaal *ἕκαστοι.* — II: 7 *„den menschen gelijk"* en *„als een mensch"*. — II: 7, 8 *„κενοῦν"* en *ταπεινοῦν.* — Tweemaal *θανάτου.* — II: 9, 10, driemaal *„naam"*. — II: 14 *γογγυσμῶν* en *διαλογισμῶν.* — II: 15 *ἄμεμπτοι* en *ἀκέραιοι*, en *ἄμωμα.* — *σκολιᾶς* en *διεστραμμένης.* — II: 16 *„te vergeefs* geloopen", en *„te vergeefs* gearbeid." — II: 17 *θυσίᾳ* en *λειτουργίᾳ.* — II: 17, 18 tweemaal *χαίρειν* en tweemaal *συγχαίρειν.* — II: 25 de overvloed van loftitels, aan Epaphr. gegeven. — II: 27 *λύπην ἐπὶ λύπην.* — III: 2 driemaal *βλέπετε.* — III: 3, 4 driemaal *„in het vleesch betrouwen."* — III: 5, 6 breedsprakig. — III: 7, 8 driemaal *διά cum acc.* in denzelfden zin; tweemaal *ζημίαν ἡγεῖσθαι* en eens *ζημιοῦσθαι.* — III: 8 en 10 tweemaal het *„kennen van Christus."* — III: 9 *„de rechtvaardigheid door het geloof van Jezus Christus*, (de rechtv.) *uit God*, (de rechtv.) *op het geloof."* — III: 10 *gemeenschap met zijn lijden* en *gelijkvormigheid aan zijnen dood.* — III: 12, 13 eerst *λάμβανειν* en dan driemaal *καταλάμβανειν.* — III: 17: *„Weest mijne navolgers"*, en *„wandelen, gelijk gij ons tot voorbeeld hebt.* — IV: 1 *„beminde"* en *„gewenschte."* — *„blijdschap"* en *„kroon"*. — IV: 2 tweemaal *„ik vermaan"*. — IV: 4 tweemaal *„verblijdt u"*. — IV: 6 *„gebed"*, *„smeeking"*, *„dankzegging"*, *„begeerten"* (*αἴτημα*). — IV: 7 *„harten"* en *„zinnen."* — IV: 8 zesmaal *ὅσα*, tweemaal *εἴ τις*, aaneenrijging van acht meer of min synonieme begrippen. — IV: 9 *„leeren," „ontvangen,"* *„hooren"* en *„zien."* — IV. 12, tweemaal *περισσεύειν*; tweemaal ongeveer hetzelfde gezegd. — IV: 17 tweemaal *„ik zoek."* — IV: 18 *περισσεύω* en *πεπλήρωμαι.* — *„Welriekende reuk, aangename offerande, Gode welbehagelijk."*

Nog maken wij op de volgende omstandigheden opmerkzaam.

1. Alleen in *Phil.*, en niet bij Paulus, het meer of min bezweerende *εἴ τις* of *εἴ τι* (2: 1. 4: 8 herhaaldelijk). Evenzoo bij Paulus nooit eene soortgelijke constructie, als *ἐν οὐρανοῖς*.... *ἐξ οὗ* (3: 20); nooit *ἐπί τινι* (als tijdsbepaling), indien *Phil.* 1: 3

zoo op te vatten is, wat mij evenwel (met Meyer *ad. locum*) niet zeer aannemelijk voorkomt; nooit ἔτι bij een *comparativus*, zooals *Phil.* 1: 9; verg. *Hebr.* 7: 15; ook niet ναί in zulk eenen samenhang, als *Phil.* 4: 3 en *Philemon* 20; ook καίπερ eindelijk (3: 4) komt bij Paulus niet voor.

2. Daarentegen missen wij in *Phil.* de volgende Paulinische eigenaardigheden: de samenstelling ἄρα οὖν, ja het woord ἄρα; de vraag τι οὖν; ἐπί *cum genit.*; κατά *cum genit.*; περ, καθάπερ, ὥσπερ; παρα *cum acc.*; πῶς „het woord σάρξ in ethischen zin, als zetel der begeerten.

3. Overvloediger (betrekkelijk) in *Phil.* dan bij Paulus: μου vóór het *substant.* (2: 2. 4: 14); alleen 1 *Cor.* 9: 2. καὶ.... καὶ, vooral *Phil.* IV. μεν οὖν (2: 23. 3: 1, 8); alleen *Rom.* 9: 20; 1 *Cor.* 6: 4, 7 en 9: 25. μετά *cum genit.* οὐχ ὅτι in het begin van een volzin (3: 12. 4: 11, 17); alleen 2 *Cor.* 1: 24, en misschien 3: 5. het woord παντοτε. πλήν (1: 18. 3: 16. 4: 14); alleen 1 *Cor.* 11: 11. alsmede dergelijke constructiën als τὸ of τὰ κατ᾽ τινα, περί τινα, περί τινος, παρά τινος, ὑπέρ τινος (1: 12. 2: 9, 19, 20, 23. 4: 18); alleen *Rom.* 1: 15. Eindelijk

4. Minder overvloedig (alweder betrekkelijk) in *Phil.* dan bij Paulus: γάρ; δέ; διά *cum genit.*; εἰ; οὕτω. enz.

II.

Onderzoeken wij nu, in welke periode van de levensgeschiedenis van Paulus de schrijver dezen brief wil plaatsen Onze brief wil uit Rome geschreven zijn, en wel gedurende des Apostels gevangenschap — nader bepaald, bijaldien Paulus dáár meer dan eenmaal gevangen geweest is, gedurende zijne EERSTE gevangenschap —, en wel in den laatsten tijd daarvan, derhalve tegen het einde van het jaar 63 of in het begin van 64, gelijk algemeen erkend wordt.

De traditie omtrent de tweede gevangenschap van Paulus is inderdaad vrij oud, als zij maar niet verward wordt met haren jongeren vorm, waarin zij Paulus, (volgens *Rom.* 15) tusschen zijne eerste en tweede gevangenschap eene reis naar Spanje laat doen. De tweede brief aan *Timotheüs*, hoewel reeds om andere

redenen onecht, vordert de onderstelling van eene tweede gevangenschap, en derhalve moet deze traditie reeds omstreeks het midden van de tweede eeuw hebben bestaan, indien wij de Pastorale brieven ongeveer in het jaar 150 stellen[1]), al behoeft zij daarom nog niet eene volstrekt algemeene traditie geweest te zijn [2]); misschien is het zonderling afgebroken slot van de *Handd.*, een boek, dat toch niet zeer diep in de tweede eeuw valt, nog het best te verklaren uit het toen reeds wankelende en onzekere in de traditie omtrent Paulus' laatste levensjaren en dood. Op dit wankelende wijzen in zoover ook de Pastorale brieven, als daarin met geen enkel woord gezinspeeld wordt op eene vroegere gevangenschap van Paulus, en als de tweede brief aan *Timotheüs* de meeste feiten vóór deze tweede gevangenschap, waarop hij terugwijst, aan de *Handel.* schijnt ontleend te hebben, hoewel zijn bericht omtrent het laatste gedeelte van Paulus' reis vóór deze gevangenschap (2 *Tim.* 4: 20) — namelijk zijn reis over Korinthe en Miléte, met voorbijgang van Efese [3]), naar Rome — slechts ten deele uit de *Hand.* ontleend kan zijn. De Pseudo-Paulussen namen het met de chronologie wel zoo bijzonder nauw niet, en hebben gewis niet gerekend op eene historische critiek, als die van onzen tijd!

OOK DE BRIEF AAN DE PHILIPPENSEN ONDERSTELT BESLISTE BEKENDHEID MET DEZE TRADITIE, EN GELOOF VAN DEN SCHRIJVER DAARAAN.

Alleen bij deze onderstelling laten zich de schijnbare tegenspraken in dit geschrift volkomen verklaren, die anders onverklaarbaar zijn, onverschillig of men dezen brief voor echt of verdicht houde. Zoo zegt Baur [4]): „In de vreugdevolle „aandoeningen [5]), die het vooruitzicht op spoedige bevrij„ding uit de gevangenis bij den Apostel wekten, mengen „zich de gedachten aan eenen nabijzijnde dood; deze twee „toestanden der ziel neutraliseeren elkander in hetgeen hij *Phil.* „1: 20—24 zegt. Bij de onderstelling nu, dat zich te Rome

---

[1]) Hilgenfeld, a w., S. 764.

[2]) De eerste brief van Clemens weet van 7 gevangenschappen van Paulus: ἑπτάκις δεσμὰ φορέσας

[3]) 1 *Tim.* 3: 15. 4: 13. [4]) *Paulus*, II. S. 70.

[5]) Maar zoo stelt onze brief de zaak niet voor: „op te breken (te verschei„den) en met Christus te zijn, is zeer ver het beste." 1: 23: „het sterven ge„win." vs. 21. Verg. 2: 17, 18.

„toentijds werkelijk zulke groote, boven alle verwachting schit-„terende vooruitzichten voor de zaak des evangelies hadden ge-„opend, past zulk eene verdeeldheid des gemoeds tusschen leven „en dood veel minder voor den Apostel, dan voor eenen schrij-„ver, die het uiteinde van den Apostel, hetwelk met al deze „onderstellingen zoo weinig harmoniëerde, als wezenlijk feit voor „zich zag." Maar hij, die DEZE onderstelling gemaakt of verdicht heeft, is immers, ook volgens Baur, dezelfde, die deze verdeeldheid des gemoeds van Paulus teekent; had hij geweten, dat het tegenwoordige proces des Apostels met den marteldood geëindigd was, dan zou hij evenmin het eene als het andere hebben verdicht. Tegen Baur's onderstelling pleit eenigermate, hoewel niet afdoend, hetgeen Hilgenfeld zegt: „Geen later schrij-„ver, die met den afloop der Romeinsche gevangenschap bekend „was, kon Paulus het vast vertrouwen, dat hij de Philippensen „wederzien zou, laten uitspreken." — „Het vertrouwen van den „gevangen Paulus, dat hij zelf weldra naar Philippi zou komen „(2: 24. verg. 1: 25), kan niet door een later schrijver verdicht „zijn, aangezien het door de uitkomst niet bevestigd is." [1])

De „Apostel" is, in onzen brief, bijna volkomen overtuigd van eenen gelukkigen afloop van zijn proces; althans het uitzicht, dat hij weldra de Philippensen persoonlijk zal kunnen bezoeken, staat zoo gunstig, dat hij de meest gewisse verwachting daaromtrent durft uitspreken. 't Is voor hem zoo goed als zeker. „In „het vertrouwen, dat het om uwentwil noodiger is, in het vleesch „te blijven," zegt hij, „οἶδα, ὅτι μενῶ καὶ συμπαραμενῶ πᾶσιν

---

[1]) a. w., S. 336 en 339. Niet afdoend;" zeg ik; wat toch doet het ter zake, al ware het juist, wat Hilgenfeld, aldaar S. 339. [1]), beweert, „dat Hinsch (*Untersuchungen zum Philipperbrief*. In *Zeitschr. für wiss. Theol.*, 1873. I. S. 74 f.) „geene afdoende voorbeelden van door de uitkomst gelogenstrafte verwachtin-„gen, die door latere schrijvers aan de door hen geteekende personen in den „mond gelegd zullen zijn, aangevoerd heeft, en dat 1 *Thess.* 4: 15 en *Matth.* „26: 64 van anderen aard zijn, terwijl *Luc.* 21 : 6 vg. niets kan bewijzen?" Acht men dit *a priori* onmogelijk, dan natuurlijk vindt men zulke voorbeelden nooit, omdat men dan onechte boeken, waarin zij werkelijk voorkomen, reeds om deze reden voor echt zal houden. Ik meen daarentegen, dat latere schrijvers buiten twijfel zulke verwachtingen aan den Apostel in den mond zullen leggen, als het traditioneel is, dat de Apostel ze werkelijk gekoesterd heeft, juist om aan hunne schriften te meer den bedriegelijken schijn van echtheid te geven. En Paulus had immers ook in zijne echte schriften hiermede verwante verwachtingen uitgesproken!

„ὑμῖν," nml. om hen te doen toenemen in het geloof en hunne geloofsvreugde te vermeerderen. *Phil.* 1: 24, 25. Hij „vertrouwt „in den Heer, dat hij ook zelf SPOEDIG zal komen" 2: 24.

Lijnrecht hiertegenover staat, bijaldien onze schrijver slechts van ééne gevangenschap heeft geweten, de hoop van den „Apostel," om als martelaar te sterven, die hij *Phil.* 3 : 10 zeer sterk uitspreekt; want men doet de woorden geweld aan, als men het „gelijk- „vormig worden aan den dood van Christus" verwatert tot „ge- „meenschap met zijn lijden," afgezien nog hiervan, dat men op deze wijze den „Apostel" tweemaal letterlijk hetzelfde laat zeggen. [1])

Nog sterker spreekt de „Apostel" *Phil.* 2: 17: *ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι*, enz. Immers *εἰ καί* met den *indicativus* wordt slechts gebezigd bij eene onderstelling, die zoo goed als zeker geacht wordt, doorgaans naar het oordeel zan den spreker (of schrijver) zelven, somtijds ook naar het onderstelde, door den spreker of schrijver zelven evenwel niet beaamde, oordeel van de hoorders of lezers. Dit laatste geval kan zich hier intusschen niet wel voordoen. Want waarom zou onze schrijver aan de lezers een juisteren blik op den toestand van „Paulus" hebben toegeschreven, dan aan „Paulus" zelven? of ook, zoo de brief echt is, wat wettigt dan de onderstelling, dat „Paulus" aan zijne lezers eenen ongunstigen dunk omtrent den afloop van zijn proces zou hebben toegeschreven, hoewel daarvoor, naar zijne meening, volstrekt geene reden bestond? evenals of „Paulus," gelijk Hölemann aanneemt, geantwoord zou hebben op deze verzwegen tegenwerping zijner lezers: „Quid, „o Paule! recordaris *τοῦ καυχήματος* (vs. 16), quum undique sti- „pent et urgeant, quae tristissima praesagiant?" Wij moeten derhalve aannemen, dat, evenals bijna overal elders in het Nieuwe Testament, zoo ook hier, *εἰ καί* met den *indic.* gebruikt is bij

[1]) Zoo Hilgenfeld. a. w., S. 341, die 2 *Cor.* 4 : 10 vergelijkt, waar Paulus blijkbaar zoo sterk spreekt, om daarmede uit te drukken, dat zijn leven werkelijk zeer in gevaar is, 5: 1 vgg. Meyer, zeer terecht (S. 116): „συμμ. τῷ „θαν. αὐτ. bezeichnet die *Lebensgefährlichkeit* der Lage; denn seine Lage war „so, dass er vom *Märtyrertode* sich bedroht sah, mithin sein Leidens-Zustand „zur Gleichheit mit dem *Tode* Christi sich entwickelte. Diesen *Entwickelungs- „zustand* der Gleichgestaltung bezeichnet das Partic. *Praes.* Die Deutung von der „*Leidensgemeinschaft überhaupt*, die hier näher beschrieben werde, genügt dem „Fortschritt vom allgemeinen παθημάτων zum bestimmten θανάτῳ nicht."

eene voor den spreker zelven zoo goed als zekere onderstelling [1]), en dat alzoo de „Paulus'' van onzen brief den gunstigen afloop van dit proces en zijne spoedige komst te Philippi even stellig verwacht heeft, als het (natuurlijk later) σπένδεσθαι.

Deze onderstelling brengt ons evenwel weinig verder, indien het waar is, dat „Paulus'' in onzen brief de verwachting, van zelf de parousie te zullen beleven, uitgesproken heeft. Dit beweert Meyer [2]) op grond van *Phil.* 1 : 25, en Hilgenfeld [3]) op grond van *Phil.* 3 : 21. Verg. 4 : 5. Anderen weder vinden deze gedachte ook 2 : 16 uitgesproken, terwijl sommigen «Paulus'' 3 : 11 laten zeggen, dat het „bedenkelijk en twijfelachtig „is, of hij zelf de parousie van Christus nog wel beleven zal''. Wat mij betreft de STELLIGE verwachting, van ZELF de parousie te zullen beleven, heb ik nergens, evenmin in de echte als in de onechte schriften van Paulus, aangetroffen. Het woord ἡμεῖς 1 *Cor.* 15 : 52 en ἡμεῖς οἱ ζῶντες 1 *Thess.* 4 : 15 drukt zeker de besliste verwachting uit, dat de parousie zeer spoedig plaats grijpen zou, [4]) en wel dat het thans levende geslacht (hij zelf en zijne lezers) nog in leven zou zijn bij deze gebeurtenis, maar niet, dat uit al die velen, die Paulus in ἡμεῖς samenvat, niet enkelen reeds voor de parousie zouden sterven, en derhalve ook niet, dat hij, Paulus zelf, niet tot die enkelen zou kunnen behooren.

In onzen brief nu — dit beweer ik — wordt de verwachting, dat Paulus zelf de parousie zal beleven, of ook de hoop daarop, in het geheel niet uitgesproken. Immers

1°. *Phil.* 1 : 25 bevat niets, wat ons aan eenen verzwegen *terminus ad quem* van het συμπαραμένειν doet denken.

2°. *Phil.* 3 : 21 wordt niet in het bijzonder aan de levend overblijvenden bij de parousie, in onderscheiding van de reeds ontslapenen, maar aan alle geloovigen, zonder onderscheid, gedacht, al sluit het woord ἀπεκδέχεσθαι zeer waarschijnlijk de idee van de zeer spoedige komst van Christus, nog bij het leven van de tegenwoordige generatie, in zich, gelijk Usteri opmerkt. [5])

---

[1]) Verg. bijv. 2 *Cor.* 4 : 3, 16. *Phil.* 3 : 12,

[2]) a. w., S. 39. [3]) a. w., S. 341.

[4]) *Rom.* 8 : 19—25; 13 : 11, 12. 1 *Cor.* 1 : 7, 8; 7 ; 26, 29—31; 10 : 11; 15 : 51. 52. 2 *Cor.* 4 : 17. 5 : 1 vgg. *Gal.* 5 : 5. *Phil.* 1 : 6. 10; 3 : 20, 21; 4 : 5. 1 *Thess.* 1 : 10; 3 : 13; 4 : 15—17; 5 : 4. 23. *Tit.* 2 : 13.

[5]) L. Usteri, *Entwickelung des Paul. Lehr-begr.* Sechste Ausg. Zurich. 1851 S. 338.

3°. Het is zonder grond, als Van Hengel [1]) ook 2 : 16, 17 de tegenstelling van het al of niet beleven van de parousie uitgesproken vindt. Wat de Wette [2]) zegt: „Volgens de juiste „meening van Storr en Flatt, sluit zich *Phil.* 2 : 17 aan *Phil.* „1 : 26 aan, en wel (wat zij niet toegeven) ἀλλά vormt eene „tegenstelling tegenover *Phil.* 1 : 25. De voorafgaande verma„ning, *Phil.* 1 : 27—2 : 16, is blijkbaar eene afwijking van het „onderwerp; de mededeelingen, *Phil.* 1 : 12—26 en 2 : 17—30, „hangen aan denzelfden draad, en, zonder eenige gaping te be„speuren, zou men van *Phil.* 1 : 26 onmiddellijk tot *Phil.* 2 : 17 „kunnen overgaan. De gedachte aan de mogelijkheid des doods, „*Phil.* 2 : 17 vg., breekt voor een oogenblik de hopende stem„mingen van den Apostel af; maar met *Phil.* 2 : 19 vaart hij „voort in de stemming van *Phil.* 1 : 25;" dit moge in zoover onjuist zijn, als *eensdeels*, gelijk Meyer (ad. l.) opmerkt, geen lezer dezen gedachtengang ooit zou hebben kunnen raden, terwijl *anderdeels* het χαίρω van *Phil.* 2 : 17 zeer natuurlijk „pragmatisch" beantwoordt aan het καύχημα van vs. 16; toch is er dit ware in, dat *Phil.* 2 : 12—16 de 1 : 24—30 uitgesproken gedachten weder opneemt. Zeer juist is overigens de opmerking van Meyer, dat *Phil.* 2 : 16 „de hoop, om zelf de parousie te „beleven, in geenen deele uitgedrukt is, daar immers het resul„taat (εἰς καύχημα enz.) niet afhankelijk was van het zelf bele„ven van de parousie, maar alleen van het beleven van de vs. „15 beschreven volmaking der lezers, aangezien Paulus toch ook als „opgestane bij de parousie roem kon dragen op hetgeen hij aan „de Philippensen beleefd had" Het ἀλλά vs. 17 is wel eene tegenstelling; maar de tegenstelling is deze, dat het καύχημα van „Paulus" tegen den dag van Christus, hetwelk hij hebben zou, als hij de vs. 15 beschreven vrucht van zijnen vernieuwden arbeid ten nutte van de gemeente, (nl. hare christelijke volmaking) zelf mocht beleven, niet alleen niet verloren gaan, maar veeleer nog grooter worden zou (men denke aan het viermaal herhaalde „*verblijden*" vs. 17^b en 18), indien hij zelf als een slachtoffer viel bij dezen arbeid, nl. bij het offer van hun geloof, hetwelk zijn

---

[1]) W. A. v. Hengel, *Comment perpetuus in ep.-Pauli ad Philipp.* 1859. ad locum.

[2]) W. M. L. de Wette, *Kurze Erklärung der Briefe an die Col., an Philem., an die Ephes., und Phil.*, Leipzig, 1843. S. 192.

[3]) a. w., S. 85.

priesterdienst Gode aanbood — eene beeldspraak, gewis aan *Rom.* 15 : 16 ontleend. Hier verwacht Paulus alzoo zijn *σπένδεσθαι eerst na vernieuwden arbeid* (nml. bij de *θυσία κ. λειτ. τ. πιστ. ὑμῶν*) *aan het zielenheil der Philippensen,* welks gehoopte vruchten hij *Phil.* 2 : 15 teekent. Is het reeds op zich zelf ondenkbaar, dat de schrijver, in tegenspraak met zich zelven, nu eens den gunstigen, dan weder den ongunstigen afloop van hetzelfde proces zoo goed als zeker zou noemen, nog minder denkbaar is het, dat hij den ongunstigen afloop van dit proces zou beschrijven als eene *σπονδή bij* zijnen arbeid ter bevordering van hun — der Philippensen — geloof [1]).

Eindelijk 4o. de meening van Hilgenfeld, die, in navolging van Van Hengel, „Paulus" *Phil.* 3 : 11 zijnen twijfel uitspreken laat, of hij zelf de parousie wel zal beleven, is geheel onhoudbaar, gelijk wij later, waar wij handelen over de eschatologie van dezen brief (bl. 446), uitvoerig zullen betoogen. Hier maken wij alleen nog de opmerking dat het alweder niet aangaat, denzelfden persoon, die pas te voren (2 : 24) het vaste vertrouwen uitgesproken had, dat zijn proces gunstig zou afloopen, terstond daarop den marteldood voor Christus het hoogste doel van zijn verlangend streven te laten noemen (3 : 8—10), indien hij namelijk met dezen marteldood bepaaldelijk den afloop van dit proces bedoelt. Dit is nog veel meer in strijd met *Phil.* 1 : 25.

De schrijver van *Philipp.* is alzoo wellicht de oudste getuige van de traditie omtrent de verlossing van Paulus uit zijne gevangenschap te Rome, en omtrent eene tweede gevangenschap, die met zijnen marteldood geëindigd is. Dat deze traditie zelve geheel onhistorisch is, behoeven wij hier niet op nieuw te betoogen, na hetgeen door Baur en velen na hem, zelfs door conservatieven [2]), over dit onderwerp in het midden gebracht is. Het geloof des schrijvers aan deze traditie is een beslissend bewijs van de onechtheid van onzen brief. Ja, al ware deze traditie volkomen historisch, dan nog zou onze brief onecht moeten zijn, aangezien de wezenlijke Paulus toen onmogelijk vooruitweten kon, dat dit eerste proces gunstig afloopen en door een tweede

---

[1]) Als *Hand.* 20 : 6 historisch is, dan valt deze brief, als hij echt is, niet minder dan ruim vijf jaren na het laatste verblijf van Paulus te Philippi. Meyer, *Apostelg.*, S. 20—23. Ook Hilgenfeld rekent evenzoo, a. w. S. 327. fg. 332.

[2]) bijv. Meyer, *Rom.* Dritte Aufl., 1859. S. 12 fgg.

met ongunstigen uitslag gevolgd worden zou. Onze brief moet in ieder geval later vallen dan de *Handd.*; want de „Paulus" der *Handd.* „weet, dat allen", ook de Philippensen (*Hand.* 20 : 6), „waar hij doorgegaan was, predikende het koninkrijk Gods, zijn „aangezicht niet meer zouden zien." *Hand.* 20 : 25.

III.

De eschatologische voorstellingen van onzen brief hebben vele trekken van overeenkomst met die der vier hoofdbrieven, maar wijken toch ook in meer dan één opzicht daarvan af. Tot dit laatste reken ik niet de voorstelling, dat Christus van uit den hemel zijn koninkrijk HIER OP AARDE zal oprichten, *Phil.* 3 : 20, aangezien immers ook Paulus zelf, volgens *Rom.* 8 : 11—23, eenen verheerlijkten toestand der schepping op de vernieuwde en verheerlijkte aarde schijnt te hebben verwacht. Maar wel heeft onze schrijver zich de heerlijkheid van het toekomstige Godsrijk veel meer ZINNELIJK gedacht, dan Paulus, namelijk als een toestand, waarin God ook al onze LICHAMELIJKE nooden bevredigen zal, 4 : 19. Immers *χρεία* van vs. 19 slaat klaarblijkelijk op *χρεία* van vs. 16 terug [1]). Volgens Paulus daarentegen hebben wij in het koninkrijk Gods in 't geheel geene zinnelijke *χρεία* meer, 1 *Cor.* 6 : 13. 15 : 50.

Leert Paulus, dat GOD ons uit de dooden opwekken zal, gelijk hij Christus opgewekt heeft, en noemt hij nu eens het bezit van den Geest van God of van Christus, dan weder (wat eigenlijk hetzelfde is) de gemeenschap met zijn opstandings-leven den grond van, en de voorwaarde voor onze opwekking, zoodat hij in dezen zin zegt, dat God ons opwekt DOOR (*διά cum genit.*) of in (*ἐν*) CHRISTUS (*Rom.* 6 : 4, 5, 8. 8 : 11. 1 *Cor.* 6 : 14. 15 : 21. 2 *Cor.* 1 : 9. 4 : 14); nooit stelt hij, even als onze brief, 3 : 20, onze opwekking voor als eene daad van den met almacht toegerusten CHRISTUS zelven.

---

[1]) Ook *σωτῆρα* 3 : 20 beteekent niet „Zaligmaker" maar „redder uit alle „smarten, strijd en nooden, waarmede wij wegens onze gemeenschap met het „kruis van Christus te worstelen hebben."

Onze schrijver leert, dat DIT EIGEN lichaam der vernedering, hetwelk wij hier hebben, bij de opstanding veranderd worden zal in een lichaam der heerlijkheid, aan dat van Christus gelijkvormig, 3 : 21. Van een veranderd worden spreekt ook 1 *Cor.* 15 : 51 vg.; gelijkvormigheid aan Christus wordt ons ook *Rom.* 8 : 29 toegezegd; en uit 1 *Cor.* 15 : 41 volgt, dat deze gelijkvormigheid mede betrekking heeft op ons lichaam. Maar Paulus verzekert, dat het AARDSCHE (vleeschelijke) lichaam te niet gedaan wordt, en dat wij, in plaats daarvan, een HEMELSCH lichaam ontvangen, 1 *Cor.* 6 : 13. 15 : 35—50. 2 *Cor.* 5 : 1—4, dat alzoo niet ons LICHAAM veranderd wordt, maar dat WIJ ZELVEN veranderd worden. De leer van eenen *μετασχηματισμός* van dit eigen stoffelijk lichaam in een hemelsch lichaam zou in het stelsel van Paulus weinig passen.

Het gold niet alleen in Israël, maar ook bij de oudste Christenen volgens het Nieuwe Testament als grondregel, dat het lijden, hetwelk iemand voor de zaak van God verdraagt, met te hooger heerlijkheid vergolden zal worden, naarmate het smadelijker en smartelijker is [1]). Slechts sommigen der gewijde schrijvers evenwel motiveeren de uitnemende verheerlijking van Christus volgens dezen regel, met name *Luc.* 24 : 26. *Phil.* 2 : 8, 9. *Hebr.* 12 : 2. *Openb.* 5 : 5—10. Volgens dezen regel moeten ook aan de martelaren na den dood bijzondere voorrechten ten deel vallen. Eén dezer voorrechten nu is, volgens *Phil.* 1 : 23 en *Openb.* 6 : 9 vgg., 7 : 9 vgg. [2]), en later volgens de meeste oude schrijvers, dat zij terstond na den dood bij Christus komen, en niet tot op den dag der opstanding in den Hades moeten verblijven. Mede om deze reden noemt de schrijver het sterven (nml. als martelaar) gewin voor hem zelven, 1 : 21, gelijk reeds dit, dat hij voor Christus lijden mag, eene hem door God verleende *χάρις* is, waaraan ook de Philippensen deel hebben, 1 : 7, aangezien ook hun de genade verleend is (*ἐχαρίσθη*), en wel van Gods wege (*ἀπὸ θεοῦ*), om voor Christus te lijden, 1 : 28, 29. Indien het hem dan gebeuren mocht, wat het voorwerp van al

---

[1]) *Psalm* 126 : 5, 6. *Matth.* 5 : 10—12. *Luc.* 6 : 22, 23. *Rom.* 6 : 5—8. 8 : 17, 18. 2 *Cor.* 4 : 10, 17. 2 *Tim.* 2 : 11, 12. 1 *Petr.* 2 : 20, 3 : 14. 4 : 13, 14 enz.

[2]) Ook volgens *Hebr.* 12 : 23 „de geesten der volmaakt rechtvaardigen"? Mogelijk; maar niet waarschijnlijk, wegens het eenigszins Alexandrijnsche standpunt van den schrijver dezes briefs.

zijn zoeken en verlangen is, 3 : 9 vgg., om zóó te sterven, dan zou dit èn voor hem, Paulus, èn voor de Philippensen, die hem liefhadden, eene stof van jubelende vreugde zijn, 2 : 17, 18. Hoewel nu ook Paulus, even als alle oude Christenen, het als een bijzonder voorrecht beschouwde, zoo hij voor Christus mocht lijden, ziende, gelijk *Hebr.* 11 : 26 eenigszins naïef erkent, op de *μισθαποδοσία* [1]), zoo weet hij toch niets van DEZE bijzondere onderscheiding der martelaars, ook 2 *Cor.* 5 : 8 niet, gelijk Meyer (ad. l.) beweert. Immers het „inwonen bij den Heer" moet opgevat worden als een ideaal bezit, hetwelk eerst bij de parousie verwezenlijkt wordt, gelijk blijkt uit het redegevende *γάρ* vs. 10, volgens welk vers dat heil der geloovigen, waarvan in de vorige verzen sprake is, actuëel eerst begint na den dag des oordeels [2]).

De oudste plaats in het Oude Testament, waar sprake is van eene opstanding der dooden, handelt uitsluitend over de opwekking van GEDOODDE, niet van den natuurlijken dood gestorven, Israëlieten, onverschillig of hier deze opwekking letterlijk gemeend, of slechts beeldspraak is, *Jes.* 26. (De latere Joden geloofden tevens aan eene algemeene opstanding; althans in den tijd, toen de *Handd.* geschreven zijn, werd dit voor het algemeen geloof der Joden gehouden, *Hand.* 24 : 15.) Zoo werd aan deze slachtoffers door opwekking uit den dood (volgens *Jes.* 26 zeker niet tot een eeuwig leven) vergoed, wat zij ten gevolge van hunnen gewelddadigen dood in dit leven te kort gekomen waren.

In sommige leerstelsels des Nieuwen Testaments wordt òf uitdrukkelijk van TWEE opstandingen gesproken, òf althans worden zij ondersteld, het duidelijkst zeker in de *Openb.*, volgens welk boek alleen de martelaars bij de eerste opstanding herleven. Beweren Düsterdieck en anderen, dat de *Openb.* niet slechts aan de martelaars, maar aan ALLEN, DIE VAN CHRISTUS ZIJN, deel

---

[1]) *Matth.* 5 : 10 vgg.. 10 : 38 vg. 16 : 24 vg.. *Marc.* 8 : 34 vg.. *Luc.* 6 : 22 vgg. 9 : 23 vg.. 14 : 27. 17 : 33. *Joh.* 12 : 25. 16 : 33. *Hand.* 5 : 41. 14 : 22. *Rom.* 5 : 3. 8 : 18. 35—39. 2 *Cor.* 4 : 17 vg.. 2 *Thess.* 1 : 5 vgg. 2 *Tim.* 2 · 12. 3 : 12. 1 *Petr.* 2 : 19 vg.. 3 : 14. 4 : 13 vg.. 5 : 1, enz.

[2]) Plaatsen als *Rom.* 14 : 8 vgg. en 1 *Thess.* 5 : 10 handelen in het geheel niet over den toestand der ontslapenen ONMIDDELLIJK na den dood, gelijk H. Messner, *Die Lehre der Apostel* Leipz., 1856. S. 283 aanneemt. Bij de spoedige verwachting der parousie was het nauwelijks de moeite waard, om op den toestand tusschen dood en opstanding de aandacht te vestigen.

geeft aan de eerste opstanding, en dat bijgevolg de tweede opstanding eene opstanding is van louter verdoemden: deze opvatting, als zoodanig reeds weinig aannemelijk, is in strijd met *Openb.* 20 : 12—15, volgens welke plaats het oordeel zoowel over rechtvaardigen als over onrechtvaardigen gaat [1]). Het is niet onmogelijk, dat de Lucas van het *Evangelie* en de *Handd.* (ondersteld dat beide geschriften van denzelfden schrijver zijn) dezelfde voorstelling gehad heeft. Althans in het *Evang.* 14 : 14 en 20 : 35 spreekt hij over de „opstanding der rechtvaardigen," de opstanding van hen, „die waardig geacht worden DIE eeuw en de opstanding „der dooden te verwerven", en die „kinderen Gods" zijn, omdat zij „kinderen der opstanding" zijn; terwijl hij *Hand.* 24 : 15 gewaagt van de „opstanding der dooden, beide der rechtvaar„digen en der onrechtvaardigen.". Hebben aan de eerstgenoemde opstanding alleen rechtvaardigen, aan de andere zoowel rechtvaardigen als onrechtvaardigen deel, dan is het duidelijk, dat bij de eerste opstanding niet ALLE rechtvaardigen opgewekt worden, in welk geval er immers geene rechtvaardigen voor de andere opstanding zouden overblijven [2]). Of misschien deze voorstelling ook ligt in 2 *Thess.* 1 : 4—12? Niet onaannemelijk! Maar beslist spreken durf ik niet.

Vinden wij ook bij Paulus de leer van twee opstandingen? Velen beweeren het, vooral op grond van 1 *Cor.* 15 : 23. Maar deze plaats bewijst dit niet; hier is slechts sprake van *πάντες*, voor zoo veel als zij *ἐν Χριστῷ* levend gemaakt zullen worden, vs. 22, derhalve van *οἱ τοῦ Χριστοῦ*, en de *τάγματα ἴδια* kunnen, volgens vs. 20, slechts TWEE zijn nml. 1°. CHRISTUS, als eersteling, en 2°. DEGENEN, DIE VAN CHRISTUS ZIJN. Het moet erkend worden, dat Paulus nergens uitdrukkelijk van eene andere opstanding, dan alleen van die der in Christus ontslapenen spreekt: ja de samenhang, in welken hij de opstanding met het bezit van Gods Geest of met onze gemeenschap aan Christus' opstandingsleven stelt, laat de voorstelling van eene opstanding der onrechtvaardigen inderdaad niet wel toe. Meyer [3]) beweert even-

---

[1]) Verg. De *Christologie der Apocalypse*, in het *Theol. Tijdschr.*, III. 1869. bl. 392 en vgg.

[2]) Het kan evenwel ook zijn, dat de later geschreven *Handd.* een eenigszins ander standpunt vertegenwoordigen, of dat de schrijver geene besliste voorstelling over dit onderwerp gehad heeft.

[3]) *Phil.* S., 117.

wel, dat ook bij Paulus de opstanding van ALLEN de noodzakelijke praemisse is van het OORDEEL over allen, ook over de ongeloovigen, over den *κόσμος*, *Rom.* 3 : 6. 1 *Cor.* 6 : 2. 11 : 32. Maar het laat zich niet bewijzen, dat het OORDEEL bij Paulus de OPSTANDING onderstelt; misschien laat hij de goddeloozen als *νεκροί* voor den rechterstoel Gods verschijnen, om dan het oordeel, van in den dood te moeten blijven, te ontvangen; althans Paulus noemt de bezoldiging van de zonde altijd dood en verderf, maar nooit rampzalig leven, *Rom.* 6 : 23. 8 : 13, 21. 9 : 22. 2 *Cor.* 3 : 9, enz.

De schrijver van *Phil.* leert eene dubbele opstanding; de „Apostel" nml. zegt 3 : 11 : „*εἴπως καταντήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν* „*τὴν ἐκ νεκρῶν.*" [1]) De reeds boven (bl. 441) genoemde opvatting dezer plaats, door van Hengel en Hilgenfeld [2]) verdedigd, dat Paulus hier alleen zijnen twijfel uitspreekt, of hij zelf de parousie wel zal beleven, moet om de volgende redenen verworpen worden:

1°. Onze schrijver heeft, evenmin als eenig ander schrijver des N. T., de gewoonte, om de parousie te noemen de „opstan- „ding uit de dooden." Elders noemt hij haar „den dag van „Jezus Christus" (1 : 6, 10. 2 : 16).

2°. Noemt iemand evenwel de parousie, in plaats van „de „komst" (verg. 4 : 5) of „den dag van Christus," de „opstanding „uit de dooden," dan moet het zijn, omdat het, in den samenhang zijner gedachten, in het bijzonder op dit moment van de parousie aankomt. Maar zij, die de parousie zelven beleven, en derhalve niet tot *οἱ νεκροί* nederdalen, kunnen ook niet *ἐκ νεκρῶν* opstaan, zoodat dit moment van de parousie op hen persoonlijk volstrekt geene betrekking kan hebben. Paulus onderscheidt dezen, die VERANDERD zullen worden (*ἀλλαγησόμεθα*), zeer bepaald van de *νεκροί*, die OPGEWEKT zullen worden (*ἐγερθήσονται*), 1 *Cor.* 15 : 51 vg. Dezelfde tegenstelling maakt ook de schrijver van 1 *Thess.* 4 : 15—17; hij

[1]) Zoo moet hier met Griesbach, Scholz, Lachmann, Tischendorff, enz., op gezag van Codd. A., B., D., È., Sinait., vele Verss. en Patres gelezen worden. Meyer leest *ἐξ. τῶν νεκρῶν*, a. w., S. 97, vooral wegens het spraakgebruik van Paulus, een altijd zwakke grond — immers de gemakkelijkste lezingen zijn vaak de minst waarschijnlijke —, maar in het geheel geen grond, zoolang als de echtheid van *Phil.* niet volkomen bewezen is.

[2]) a. w., S. 341.

onderscheidt tusschen *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* en *οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*, welke laatste alleen opgewekt zullen worden, terwijl hij zelfs niet eens van eene verandering der eersten gewaagt.

3°. Meent men evenwel, dat onze schrijver (tegen het spraakgebruik des N. Testaments in) ook de verandering der levenden bij de parousie in het woord „opstanding" kan hebben willen samenvatten, dan ziet men voorbij, dat hij hier de opstanding bij uitzondering *ἐξαν.* noemt, en dat dit *ἐξ* toch wijst op een opstaan *ἐκ τῆς γῆς*, waar men zich den Hades dacht; nu gaat het toch in geen geval aan, onzen schrijver te laten zeggen, dat zij, die levend veranderd worden, *ἐκ νεκρῶν* opstaan, dat is, door op te staan de dooden verlaten, of uit hun midden naar boven stijgen. Eindelijk

4°. Daar er in de vorige verzen (3 : 8, 10) sprake is van een streven (*ἵνα*, enz. — *τοῦ γνῶναι*, enz.), zoo ligt in *εἴπως* zoowel de idee van vurig VERLANGEN, als die van ONZEKERHEID, derhalve van een vurig verlangen, welks vervulling niet volkomen zeker is. Nu was het beleven van de parousie voor den Paulus van onzen brief zoo weinig een voorwerp van verlangen of streven, dat hij integendeel, als hij alleen op zich zelven zag niets vuriger verlangde dan om (als martelaar) te sterven. [1]), en derhalve DE PAROUSIE NIET TE BELEVEN; dan toch kwam hij terstond bij Christus. *Phil.* 1 : 23. Verg. 3 : 17 vg. (Verg. boven bl. 443 vg.)

De „Paulus" van *Philipp.* moet derhalve twee dingen begeeren, die onafscheidelijk bij elkander behooren, of ook die in den grond der zaak identisch zijn, als hij 1 : 23 ZIJNE [2]) *ἐπιθυμία* uitspreekt, om den marteldood te sterven, en als hij 3 : 11 zegt *εἴπως κ. ε. τ. ἐ. τ. ἐ. ν.*; met andere woorden, hij moet gedacht hebben aan de eerste opstanding, bij de parousie, en DEZE BESCHOUWD HEBBEN ALS BIJZONDER PRAEROGATIEF DER MARTELAARS, even als de schrijver van de *Openbar.* en misschien die van *Luc. Ev.* en *Hand.* Dit reeds maakt de onechtheid van onzen brief zeer

---

[1]) Het woord *ἀναλύειν*, een term, waarschijnlijk wel aan het opbreken der legertenten ontleend, moet hier, evenals *ἀνάλυσις*, 2 *Tim.* 4 : 6, opgevat worden van den marteldood, gelijk *καταλύειν*, 2 *Cor.* 5 : 1. Het woord zelf zou intusschen ook wel van den natuurlijken dood gebruikt kunnen worden.

[2]) Zoo epexegetiseere men het artikel *τήν*.

waarschijnlijk, aangezien de Paulus van 1 *Cor.* niet alleen de martelaars, maar allen *οἱ τοῦ Χριστοῦ* deel hebben laat aan de opstanding bij de parousie, en er geene reden is om te vermoeden, dat hij later dit voorrecht tot de martelaars beperkt zou hebben.

Daaruit, dat Baur de ware beteekenis van de *ἐξανάστασις* in *Phil.* niet begrepen heeft, moet het verklaard worden, dat hij deze plaats zelfs niet eens goed heeft gelezen. „Hoe kan Pau-„lus", zoo vraagt hij, [1] „indien hij zich zelven als eenen „*συμμορφ.* „*τῷ θαν. αὐτοῦ* beschouwt, ook slechts een oogenblik er aan „twijfelen, dat met den dood ook het uit den dood opwekkende „beginsel des levens (*Rom.* 6 : 5) in hem is?" Onmogelijk, evenmin de ware Paulus, als eenige Pseudo-Paulus! Noch bij den een, noch bij den ander kon ooit een zweem van twijfel bestaan, of iemand, die werkelijk zulk eene gemeenschap met Christus' lijden heeft, dat hij gelijkvormig gemaakt wordt aan zijnen dood, wel tot de zalige opstanding zou komen. Maar onze „Paulus" zegt niet, dat hij IN DIE MATE reeds gemeenschap heeft metChristus' lijden; hij zegt veeleer dat hij die nog NIET heeft, dat hij slechts STREEFT, om .... deze gemeenschap met Christus' lijden BIJ ERVARING te leeren kennen (*γνῶναι* is, gelijk Meyer terecht opmerkt, het leeren kennen bij ervaring). Wie vs. 8—11 nauwkeurig leest, kan er slechts dit lezen, dat Paulus streeft naar het door hem nog niet bereikte „gelijkvormig worden aan Christus' dood," en dat de betrekkelijke onzekerheid, of hij die hoogte van volkomenheid wel ooit bereiken zal, ook den betrekkelijken twijfel aan het *καταντᾶν* enz. (of, gelijk Lucas dit uitdrukt, het *καταξιωθῆναι τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τύχειν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*) met zich brengt, natuurlijk het *κατ.* tot die *ἐξαν.*, die alleen aan de *σωμμορφιζόμενοι τ. θ. α.* te beurt valt. Zeer terecht toch merkt Baur op [2]), dat Paulus (wij mogen er wel bijvoegen: en ook de «Paulus" van *Phil.*) even weinig aan zijne opstanding in het algemeen, als aan zijne zalige opstanding kon twijfelen: maar als hij nu besluit: „Zoo de Apostel iets, wat dan „ook, niet geschreven hebben kan, dan is het zeker dit twijfe-„lende zijne gemeenschap met Christus onzeker stellende *εἴπως*, „enz.;" dan verkeert hij in eene grove dwaling, daar ook een

---

[1]) *Paulus* II. S. 80.

[2]) *Paulus*, II. S. 79, 80.

Pseudo-Paulus niets geschreven hebben kan, wat des Apostels gemeenschap met Christus twijfelachtig kon stellen, en dan had hij veeleer moeten besluiten, dat dit εἴπως enz. onmogelijk deze beteekenis kan hebben, allerminst bij den „Paulus" van *Phil.*, die immers ook de plaatsen 1 : 21—24 en 2 : 17, 18 geschreven heeft.

Bij onze opvatting wordt niet alleen het verlangend twijfelende εἴπως enz. volkomen duidelijk, maar valt tevens al het raadselachtige weg, dat Baur[1]) — en zoo de andere, de gewone opvatting juist is, met recht — vindt in *Phil.* 3 : 12—17: „Als „de Apostel zegt, dat hij het nog niet gegrepen heeft, maar dat „hij toch reeds door Christus gegrepen is, dan hebben wij hier „weder, evenals *Phil.* 1 : 22 vg., twee stellingen, die elkander „wederkeerig zoo begrenzen, dat men niet ziet, wat hij eigen„lijk wil zeggen. Het is duidelijk, dat, zoo de Apostel door „Christus gegrepen is, hij hem ook grijpen moet; nu zegt hij even„wel, dat hij het nog niet gegrepen heeft; wat meent hij daar„mee? wat heeft hij nog niet gegrepen?" Men bedenke slechts, waartoe de „Paulus" van *Phil.*, even als die der *Handd.* (9 : 15 vg. 20 : 24 vg. 21 : 11 vgg.), door Christus gegrepen is, namelijk, hiertoe om als een uitverkoren vat te lijden en te sterven voor zijnen naam [2]), en derhalve om die volkomenheid te bereiken, dat God hem deze eer of GENADE waardig keurt. Immers, ter wille van Christus te mogen lijden is eene GAVE DER GENADE Gods (verg. boven bl. 443), die alleen verleend wordt aan degenen, die dit waardig worden geacht — eene voorstelling, die wij ook *Hand.* 5 : 41 en misschien ook wel 2 *Thess.* 1 : 4, 5 aantreffen; verg. ook 1 *Petr.* 2 : 19 vg. Hier nu belijdt „Paulus" de daartoe vereischte volkomenheid, het τετελειῶσθαι, nog niet bereikt te hebben (— de herhaalde, nadrukkelijke verzekering, dat hij waarlijk niet zulk eenen hoogen dunk van zich zelven koestert, spreekt hij uit op zulk eenen toon, alsof hij eene beschuldiging, tegen hem ingebracht, van zich wil af werpen: „Broeders! ik acht dat ik het nog niet gegrepen heb!" vs. 13 —) en verzekert hij, dat hij met al de inspanning van een wedloo-

[1]) *Paulus*, II. S. 81.

[2]) Dit ligt in het woord κεῖμαι, *Phil.* 1 : 16, dat ook in den zoo verwanten brief 1 *Thess.* 3 : 3 in denzelfden zin (*bepaald, door God verordineerd zijn*) gebruikt wordt.

per, die, zonder aan de reeds afgeloopen ruimte te denken, zich slechts uitstrekt naar de eindpaal, streeft naar *τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τοῦ Θεοῦ ἐν X. Ἰ.* [1]) Deze zelfde gezindheid (nml. om naar die volkomenheid, die door God de martelaarskroon waardig gekeurd wordt, te streven) wil hij, dat die allen, die *τέλειοι* zijn, zullen koesteren, 3 : 15, wél te verstaan, die dit zijn IN BEGINSEL of die zich TOT HET *τετελειῶσθαι* GEROEPEN weten. Maar als ALGEMEENEN plicht durft hij DIT *φρονεῖν* niet voorschrijven. „*Non omnia possumus omnes*;" had immers ook Paulus zelf 1 *Cor.* 7 : 7 (verg. *Matth.* 19 : 12) gezegd met betrekking tot juist die deugd, die in de *Openb.* als evenknie nevens de STANDVASTIGHEID TOT IN DEN DOOD beschouwd wordt, nml. de MAAGDELIJKHEID. God vordert dit *φρονεῖν* niet van iederen geloovige; velen hebben eene minder hooge roeping — iets, wat ieder voor zelven beoordeelen moet, wat God aan ieder in het bijzonder openbaren zal, gelijk het ook 1 *Cor.* 7 : 17 heet, dat ieder in het stuk der maagdelijkheid, volgens de bijzondere gave, hem door God verleend, moet wandelen. Evenwel, de Christenen te Philippi hadden reeds vele schreden gedaan in de richting van dat *φρονεῖν*, hetwelk Paulus een *φρονεῖν* der *τέλειοι* noemt, daar zij immers verdrukt werden en leden *ὑπὲρ Χριστοῦ*. Daarin nu moesten zij volharden; zij moesten deze verdrukkingen als een genadebewijs van God blijven aanvaarden, in dezen deele navolgers van hem, Paulus. Bij deze opvatting zijn, naar het mij voorkomt, alle moeielijkheden van deze plaats volkomen opgelost.

IV.

Wij willen nu onze aandacht vestigen op de leer en houding der tegenstanders, die Paulus bestrijdt, en op zijne verhouding tot hen.

Eerst ontmoeten wij de *τινές*, die Christus prediken *διὰ φθόνον*

---

[1]) Waartoe dit overtollige *ἄνω*? Denkt de schijver aan de algemeene roeping der Christenen? of aan de bijzondere roeping van Paulus en de overigen, die met hem op eene lijn staan, de later zoo verheerlijkte roeping der Apostelen? of eindelijk aan Paulus' roeping tot Apostel, van uit den hemel?

καὶ ἔριν, of *οἱ ἐξ ἐριθείας*, die Christus verkondigen *οὐχ ἁγνῶς*, maar met het doel, om aan de banden van Paulus *θλίψιν ἐγείρειν*, die Christus *προφάσει* verkondigen, 1 : 15, 17. 18 [1]) De tegenstelling is niet recht duidelijk, en alleen zooveel is zeker, dat wij hier aan antipaulinische joodchristelijke leeraars, die het op den persoon van Paulus gemunt hadden, moeten denken. Hier stelt Paulus het zóó voor, alsof het verschil tusschen deze mannen en hem zelven en zijne vrienden buiten den WEZENLIJKEN inhoud der leer omging, daar immers beiden Christus verkondigden, en alsof het alleen op persoonlijkheden en bijzaken betrekking had. Daarom is ook de prediking zijner tegenstanders hem eene stof van groote vreugde, en wel om twee redenen 1°. omdat in beide gevallen, zoowel door de prediking zijner vrienden als door die zijner vijanden, Christus verkondigd wordt; en 2°. omdat de uitslag van dit alles slechts kan zijn tot heil voor hem, Paulus; want als de vriendschap der zijnen mocht medewerken tot zijne vrijspraak, dan zou hij door zijn leven Christus groot maken, terwijl hij dit zou doen door zijnen dood, indien zijne vijanden hun boosaardig doel mochten bereiken (vs. 17*b*). Zoo durft hij spreken, omdat eensdeels de gebeden der gemeente voor hem, anderdeels de hem geschonken hulp van Christus' Geest, hem tot deze Christusverheerlijking door leven of dood in staat stellen. Hilgenfeld loopt over de bezwaren van deze pericoop heen, door eenvoudig de eerstgenoemde reden der vreugde van Paulus dood te zwijgen of te ontkennen [2]). Meyer daarentegen roept terecht uit: „Welk eene fiere vrijheid „van oordeel over de bestaande verhoudingen in hare be-„trekking op Christus!" maar kan toch niet ontkennen, dat dit oordeel des Apostels wegens zijne toegefelijke zachtheid

---

[1]) Dat ook 2 : 1 vgg. op deze twisten te Rome zou terugslaan, is eene meening van Hilgenfeld (a. w., S. 337), die hare wederlegging vindt in den dringenden, bijna bezweerenden, diep bewogen toon, waarmede deze pericoop begint; om op zulk eenen toon te vermanen, moet er eene reden bestaan in het gedrag zelf dergenen, tot welken men deze vermaning richt.

[2]) a. w., S. 336: „Over den voortgang van de Christelijke prediking, ook „van die zijner vijanden, verblijdt hij zich immers ook slechts (?) daarom, „omdat het tot heil voor hem zelven uitloopen zal." Hoe is het mogelijk? Zoo laag stond toch waarlijk ook deze „Paulus" niet, dat hij het heil voor zich zelven hooger zou stellen dan het belang van de zaak van Christus. Niet in de eerste plaats omdat het hem zelven tot heil zou strekken, neen, maar omdat in ieder geval Christus verkondigd werd, daarom verheugde zich „Paulus."

eenigszins bevreemdend is, aangezien ook de inhoud der prediking van deze tegenstanders antipaulinisch geweest zijn moet. Maar zulk eene verdraagzaamheid is in Paulus volstrekt ondenkbaar, ook niet te verklaren uit zijne toenmalige „stemming van resignatie in 't algemeen" (Meyer), die hem immers niet verhinderde, om bittere uitvallen te doen, als *Phil.* 3: 2. Ook laat het zich nauwelijks denken, hoe de tegenstanders van Paulus het aanlegden, om door eene antipaulinische Christusprediking hem — let wel! den gevangene te Rome, — *θλίψις* te verwekken, en wel zulk eene *θλίψις*, die op de verheerlijking van Christus door den dood van „Paulus" kon uitloopen. De schrijver heeft hier blijkbaar de situatiën verward, en gedacht aan zoo menig woord van Paulus over de levensgevaren, waaraan hem zijne eigenaardige Christusprediking, natuurlijk in geheel andere situatiën (nml. wegens de machinatiën der Joden) blootstelde. Verg. 1 *Cor.* 4: 9 vgg. 2 *Cor.* 4: 8 vgg. 6: 4 vgg. 11: 23 vgg. *Gal.* 5: 11. 6: 12 vg., 17. De Christusprediking van Paulus was bovendien wel geschikt, om de Joden tot zijne doodsvijanden te maken, maar de Christusprediking der antipaulinisten was geene omstandigheid, die zelfs deze vijandschap der Joden verergeren, laat staan, dat zij hem van den kant der Romeinen *θλίψις* op den hals halen kon. De hoofdzaak is evenwel deze, dat wij hier eenen „Paulus" hebben, die hoogst verdraagzaam is, niet tegenover christenen uit de Joden — (tegenover dezen is hij altijd zacht, mild, en verdraagzaam, gelijk blijkt uit *Rom.* 14; hij, die de zwakheden der Heiden-christenen 1 *Cor.* 8 ontzag, deed dit evenzeer ten aanzien van de Joden-christenen, en wij weten, dat Paulus zijn best deed, om zich aan de Jeruzalemsche gemeente in een gunstig licht te vertoonen, 1 *Cor.* 16. 2 *Cor.* 8 en 9) — maar tegenover zulke judaïstische tegenstanders, die zich vijandig stelden tegenover de zuiver geestelijke, universalistische beginselen van zijne evangelieprediking, en die, om deze beginselen te verstikken, den arbeid van Paulus in verdenking zochten te brengen, en zoo zijnen invloed bij de gemeenten zochten te vernietigen. Waarlijk, zulk een man was de Paulus van *Rom.* 16: 17 vg. 1 *Cor.* 3: 17. 2 *Cor.* 11: 12-15. *Gal.* 1: 6—9. 2: 4. 3: 1. 4: 17. 5: 7—11. 6: 12, 13 niet, dat hij zich over dezen arbeid van zijne judaïstische tegenstanders zou hebben kunnen verblijden, menschen, die immers wilden *μεταστρέψαι τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ.*

Phil. 1: 28 gewaagt de schrijver van de *ἀντικείμενοι*; maar dit gaat buiten ons onderwerp om, daar wij hier waarschijnlijk aan niet-christelijke tegenstanders hebben te denken.

Belangrijker is de vraag, wie de schrijver in de pericoop *Phil.* 3: 2 vgg. bestrijden wil.

INDIEN DE PAULUS DER VIER BRIEVEN DE SCHRIJVER VAN DEZEN BRIEF IS, dan kan hij op deze plaats onmogelijk aan Joodsche (niet-christelijke) bestrijders van het christendom hebben gedacht; en wel 1° omdat er geene reden bestond, om de Christenen te Philippi zoo ernstig en uitvoerig tegen de Joden te waarschuwen [1]); 2° omdat hij de Joden onmogelijk *κακοὶ ἐργάται* kon noemen, daar het woord *ἐργαται*, waar het in het N. T. van GEESTELIJKEN arbeid wordt gebezigd, altijd ziet op christenleeraars, gelijk onze plaats zeer bepaald doet denken aan de *ἐργάται δόλιοι* van 2 *Cor.* 11: 13, die zich als apostelen van Christus voordeden. 3° De ware Paulus kon misschien van zulke lieden, maar nooit van de Joden als zoodanig het harde en verachtelijke woord *κατατομή*, *versnijding*, *verminking*, gebruiken; ook *Gal.* 5: 12 zegt hij alleen van de eerstgenoemden: „Och of zij zich „versneden!" (ontmanden), indien althans, wat zich alleszins aanbeveelt, het *medium ἀποκόψονται* zoo (en niet — in spijt van het *medium* — *afgesneden worden*) vertaald worden moet. Hoe Paulus over de Joodsche wet en hare inzettingen op zich zelve (afgezien van de tegenstelling van Judaeo-christianisme en Paulinisme) oordeelde, blijkt voldoende uit *Rom.* 9: 4 en vooral uit *Rom.* 3: 1, 2, waar hij de „nuttigheid der besnijdenis" voor de Joden waarlijk niet lang aanslaat. Ook *Rom.* 2: 25 zegt hij, dat de besnijdenis (wèl te verstaan, voor de Joden) wel nuttig is, zoo iemand de wet doet, en *Rom.* 15: 8, dat Christus een dienaar der besnijdenis is geworden. Verg. ook *Gal.* 2: 7, 8. Dat iemand als Paulus de besnijdenis als zoodanig *κατατομή* zou

---

[1]) Hilgenfeld, a. w., S. 340 zegt: »Baur (a. a. O. II. S. 50 f. — lees: S. 60 f.) „lässt ihn nicht einmal gegen Judenchristen, sondern gegen reine Juden auffah„ren." Het is zoo, Baur noemt hen „die Juden," maar denkt toch aan dezelfden, die hij pas te voren „judaisirenden Gegner und Irrlehrer" genoemd had, en zegt bovendien, dat deze plaats eene copie is van 2 *Cor.* 11: 18 vg. Baur denkt inderdaad aan judaïzerende bestrijders van het Paulinisme, maar meent, dat de schrijver, het woord *κατατομή* gebruikende, daarmede de vleeschelijke besnijdenis als zoodanig wil kwalificeeren als eene valsche besnijdenis, onverschillig bij Joden of bij Jood-christenen, en daarom gebruikt hij in dezen samenhang het woord „Joden."

hebben genoemd, is eene volstrekt ongerijmde onderstelling. Eindelijk 4° draagt deze plaats de meest stellige bewijzen van afhankelijkheid van 2 *Cor.* 11 in zich, en daar wordt immers juist over Joodsch-Christelijke dwaalleeraars gehandeld. Men verg. slechts *Phil.* 3: 2 met 2 *Cor.* 11: 13—15; vs. 3 met 2 *Cor.* 11: 18 vg.; vs. 4 met 2 *Cor.* 11: 18, 21, 23; vs. 5 met 2 *Cor.* 11: 22. Ook andere plaatsen uit onzen brief verraden bekendheid met dit hoofdstuk, nml. 3: 19 met 2 *Cor.* 11: 15; 4: 12 met 2 *Cor.* 11: 27 en 4: 15 met 2 *Cor.* 11: 9. [1]).

En toch de „Paulus" van dezen brief moet bepaald aan de Joden, en niet aan Joden-christenen, hebben gedacht, blijkbaar uit die zaken, die hij, als voorwerpen van het *καυχᾶσθαι* of *πεποιθέναι ἐν σαρκί*, opsomt; hij denkt hier aan eigenaardigheden, die zij op hun standpunt voor welgevallig in de oogen van God hielden. Ik wil niet uitweiden over het *κατὰ νόμον φαρισαῖος* van vs. 5, hetwelk (voor zoover als het onderscheiden wordt van het *κατὰ δικαιοσύνην τὴν ἐν νόμῳ γενόμενος ἄμεμπτος*) zoo onpaulinisch klinkt, dat het ons meer aan den conservatieven Paulus van de *Handelingen* dan aan den Paulus der vier brieven denken doet; maar wel moet ik wijzen op vs. 6; wat wij daar lezen, namelijk het *κατὰ ζῆλος διώκων τὴν ἐκκλησίαν*, is iets waarop geen Joodsche Christen ooit *πεποίθησις ἐν σαρκί* gebouwd kan hebben; dezen roem kan Paulus vóór zijne bekeering alleen met de aan het christendom vijandige Joden gemeen gehad hebben. De lieden, die hij hier bestrijdt, zijn alzoo geenszins Joodsche christenen, maar niet-christelijke Joden, dezelfden die 1 *Thess.* 2 : 15 worden geteekend.

Hieruit volgt de onechtheid van onzen brief zoo beslist, dat dit éène feit genoeg zou zijn, om de quaestie uit te makeu. Van tweeën één: óf met *κατατομή* worden de Joden bedoeld; maar dan kan deze brief om de genoemde reden niet van Paulus zijn; òf hij bedoeld judaïzerende christenleeraars van dezelfde soort als *Gal.* 6 : 12 vg. (*Hand.* 12 : 1); maar dan heeft het roemen op „de vervolging der gemeente," als op eenen grond van *πεποίθησις*, niet den minsten zin, en zou Paulus in de vergelijking van zich zelven met zijne tegenstanders daarvan onmogelijk hebben kunnen spreken.

Ook wordt in de lijst, vs. 5 en 6, nog al het een en an-

---

[1]) Verg. Baur. *Paulus*, II. S. 60—62, 64, 78.

der genoemd, hetwelk Paulus zelf, ook op zijn later standpunt, niet met zoo diepe minachting voor *σκύβαλα* kan gehouden hebben. Hiertoe behoort bijv. het *ἐκ γένους Ἰσραήλ*. Verg. *Rom.* 9 : 4. 11 : 1 vg. 18 vgg. Daarentegen is het meer dan vreemd, als „Paulus” verklaart, onder andere ook den *ζῆλος*, die hem weleer Christus' gemeente vervolgen deed, nu hij Christen was geworden, voor een *σκύβαλον* te houden — eene waarheid als een koe. De verklaring, dat hij al die dingen schade geacht had bij zijne bekeering, ging er nog eenigszins door; maar de verzekering: „Sedert ik een ijverig volgeling van Christus ben „geworden, ben ik niet meer, zoo als vroeger, een vervolger der „gemeente, en zoek ik daarin ook niet meer mijn heil!” deze verzekering is wel wat al te naïef!

Wie eindelijk zijn de velen, die wandelen als vijanden van het kruis, zooals „Paulus” dit menigmaal gezegd had en ook nu weder weenende zegt, wier einde het verderf, wier God de buik, en wier eer in hunne schande is, die het aardsche bedenken? 3 : 18, 19.

Aan de eene zijde pleit er veel voor, om ze voor Joodsch christelijke dwaalleeraars te houden, en deze opvatting is buiten twijfel de juiste, indien onze brief echt is. Dan toch is het raadzaam deze plaats volgens parallele plaatsen in Paulus' overige brieven te verklaren. Hier komt vooreerst in aanmerking *Rom.* 16 : 17, 18, waar Paulus van Joodsch-christelijke dwaalleeraars zegt, dat zij niet onzen Heer Christus, maar hunnen buik dienen. Verder *Gal.* 6 : 12, 13, eene plaats, die te eerder in aanmerking komt, daar ook (zie boven, bl. 425) *Phil.* 3 : 16 ons *Gal.* 6 : 16 herinnert, waar van de vijanden des kruises gezegd wordt, dat zij, door de prediking der besnijdenis, willen *εὐπροσωπῆσαι ἐν σαρκί;* ook hier denkt de schrijver aan dezulken, die in hetgeen hun werkelijk tot schande strekt (de *περιτομή*, die eene *κατατομή* is), hunne eer stellen. Voorts merkt Hilgenfeld te recht op, dat volgens *Gal.* 5 : 11 en 1 *Cor.* 1 : 23 de „vijanden des kruises” eerder aan de judaïstische dan aan de heidensche zijde te zoeken zijn. In de reeds aangehaalde plaatsen vind ook het *τὰ ἐπίγεια φρονεῖν* zijne voldoende verklaring. Nog herinneren wij (zie bl. 422) dat „de velen” 3 : 18 aan „de velen” van 2 *Cor.* 2 : 17, d. i. aan judaïstische dwaalleeraars doen denken. Ook kan men hier 2 *Cor.* 11 : 20 (*εἴ τις κατεσθίει, εἴ τις λαμβάνει*) vergelijken. En toch, in weerwil

van dit alles, maakt onze plaats bepaald den indruk, dat de schrijver zulke (naam)-christenen bedoelt, wier grondstelling is: „Laat ons eten en drinken: want morgen sterven wij." Van dwaalleer wordt hier met geen enkel woord gewag gemaakt, alleen van eene bepaalde soort van *περιπατεῖν*, en wel, volgens vs. 17, van zulk een *π.*, hetwelk lijnrecht tegenover het *π.* naar den *τύπος* (vs. 17) van Paulus staat, *positief* een „zinnen op het aardsche", negatief afkeer van vervolging en lijden om des geloofs wil, daaruit te verklaren, dat zij niet het hemelsche bedenken.

Deze dubbelzinnigheid in de teekening der tegenstanders van Paulus en van de „vijanden des kruises" hangt met de geheele strekking van onzen brief samen.

V.

De „Paulus" van onzen brief stelt *Phil.* 3 : 6, 9 de *δικαιοσύνη ἡ ἐν νόμῳ*, of de *ἐμὴ δικ. ἡ ἐκ νόμου*, tegenover die andere *δικ.*, die hij nader bepaalt als *ἡ διὰ πίστεως Χριστοῦ*, of *ἡ ἐκ θεοῦ δικ.*, of die *δικ.*, die men heeft *ἐπὶ τῇ πίστει*. Deze pericoop is de eenige, die over dit onderwerp handelt, aangezien wij *Phil.* 1 : 11, met Meyer, moeten denken aan „zedelijke rechtschapenheid", en niet, met Hilgenfeld, aan die gerechtigheid door Jezus Christus, die „de eigenaardige grondleer van Paulus" is [1]). Onze schrijver leert, dat al het goede in en aan ons, zoowel de *πίστις* en kennis, als het *θέλειν* en *ἐνεργεῖν*, eene gave en werking van God is, en wel in of door Jezus Christus; reeds daarom mag het „*διὰ Ἰ. Χ.*" op zich zelf geenszins gelden voor eenen grond, die Hilgenfeld's opvatting rechtvaardigt.

„Behoeft het," naar de meening van Van Wijk [2]), „wel geene „aanwijzing, dat de denkbeelden over de *δικαιοσύνη*, *Phil.* 3 : 9 „uitgesproken, geheel den geest van Paulus ademen," ook Baur [3]) vindt hier „den hoofdinhoud der Paulinische dogmatiek, de „rechtvaardigingsleer, met hare nauwkeurigste bepalingen" be-

---

[1]) Meyer, a. w., S. 22, Hilg., a. w., S. 334.

[2]) a. w., bl. 75.

[3]) *Paulus*, II, S. 78. f, 62.

schreven; hij vraagt alleen, en zulks met recht, „waar de „Apostel dan elders van de geloofsgerechtigheid spreekt in eene „zoo uitsluitend SUBJECTIEVE PERSOONLIJKE BETREKKING TOT HEM „ZELVEN?" terwijl hij bovendien het begrip van eene *δικαιοσύνη ἐν νόμῳ* ONPAULINISCH noemt [1]). Ik meen evenwel te kunnen bewijzen, dat onze schrijver niet denkt aan de wezenlijk Paulinische geloofsgerechtigheid [2]), maar slechts aan die zedelijke of godsdienstige rechtvaardigheid, die gegrond is op of die de vrucht is van het christelijk geloof [3]).

Volgens den Paulus der vier brieven is dit de gedachtegang in de leer over de geloofsgerechtigheid: De wet Gods heeft de straf der DOODS op hare overtreding bepaald, *Rom.* 6 : 21, 23, enz.; zij heeft dien ten gevolge niets meer van den overtreder te eischen, zoodra als deze de door haar zelve bepaalde straf, nml. den dood, heeft ondergaan; want dit is de volstrekt algemeene regel: *ὁ ἀποθανὼν δεδικαίωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας Rom.* 6 : 7; de met den dood gestrafte (d. i. alzoo ieder gestorvene) is vrij gemaakt van de wet; hij is — en zulks door de wet zelve, als die haar vloekvonnis aan hem voltrokken heeft — voor de wet gestorven. [4]) Dit nu geldt van ons, Christenen; wij hebben inderdaad dit vloekvonnis, nml. den dood, ondergaan. Wel zijn niet wij PERSOONLIJK gedood; wel is alleen Christus voor ons gestorven; maar dit verandert niets aan de zaak; want „wij „houden het daarvoor, dat, indien Eén voor allen gestorven is, „zij dan allen gestorven zijn [5]);" natuurlijk zij allen, die DE ZIJNEN zijn, door het GELOOF hem ingelijfd, leden zijns lichaams.

---

[1]) Wel te verstaan: dit, dat iemand zich, naar deze *δ.*, ONBERISPELIJK noemt. Meestal epexegetiseert men: „onberispelijk naar het gewone oordeel der menschen;" maar Paulus spreekt hier over iets, wat hem, als hij zich op het standpunt dergenen plaatst, die hij bestrijdt, eene reden is tot *πεποίθησις* in het vleesch; terwijl datgene, wat alleen maar zoo is naar het algemeene, niet naar ons eigen oordeel, door ons wel gebruikt kan worden als stof van *καυχᾶσθαι*, maar nooit als reden van betrouwen. Paulus zou dus moeten bedoelen: datgene, wat u geldt als reden van betrouwen, hoewel deze uwe beschouwing, zelfs op uw eigen wettelijk standpunt, valsch is, dat heb ook ik in nog hoogere mate.

[2]) De gerechtigheid van *Rom.* 1 : 17 enz., die Paulus tegenover de eigene gerechtigheid plaatst, *Rom.* 9 : 31—10 : 3.

[3]) De gerechtigheid, waarover Paulus *Rom.* 6 : 13 vgg. 14 : 17; 2 *Cor.* 6 : 7, 14; 11 : 15 spreekt.

[4]) *Rom.* 7 : 6; *Gal.* 2 : 19.

[5]) 2 *Cor.* 5 : 17.

Daarom ZIJN WIJ gerechtvaardigd: want WIJ ZIJN gestorven (met Christus); en ieder, die gestorven is, is gerechtvaardigd. Deze geloofsgerechtigheid is voor den geloovige een afgedaan FEIT; zij heeft haar volle beslag gekregen in en door den zoendood van Christus, door welken aan het recht der wet voldaan is [1]). Om deze reden heet Christus zelf onze gerechtigheid, gelijk immers de geloofsgerechtigheid ons IN HEM (d. i. in gemeenschap met hem) geschonken wordt. [2])

Deze geloofsgerechtigheid bestaat alleen hierin, dat God uit genade DE ZONDEN VERGEEFT of ZE NIET TOEREKENT, of VAN SCHULD VRIJSPREEKT [3]); geloofsgerechtigheid is alzoo slechts een andere naam voor VERZOENING MET GOD, gelijk zij ook tegenover VEROORDEELING gesteld wordt. [4]) Zij is derhalve eene gave van Gods vrije genade, ons om niet geschonken, zij is *δικαιοσύνη θεοῦ*, waarvan alleen God, en niet de mensch, de oorzaak en bewerker is. [5])

Is GELOOF evenwel hare voorwaarde, dan is dit, omdat, evenals WERK en LOON, ZOO OOK GELOOF en GENADE twee begrippen zijn, die volkomen aan elkander beantwoorden. *Διὰ τοῦτο ἐκ πίστεως, ἵνα κατὰ χάριν.* [6])

Dit *κατὰ χάριν* nu is de normale betrekking van den mensch tot God, die God intusschen alleen tot stand kon brengen, door „allen „onder de zonde te besluiten,'' zoodat de zonde, en wel hare volstrekte algemeenheid, behoort tot Gods wereldplan zelf [7]). Stel toch eens het geval, dat eenig mensch uit de werken gerechtvaardigd werd, dan zou hij roem kunnen dragen, maar, dan zou zijn roemen niet uitsluitend op God gericht, *πρὸς θεόν* [8]) zijn; en de ware, de normale, de van den beginne af door God bedoelde betrekking van den mensch tot hem is deze, dat wij slechts op God te roemen zouden hebben, of dat wij alles

---

[1]) *Rom.* 3 : 24; 5 : 1, 9, 12 vgg.; 8 : 1—4; 1 *Cor.* 6 : 11; 2 *Cor.* 5 : 21 enz.

[2]) *Rom.* 10 : 4; 1 *Cor.* 1 : 30; 2 *Cor.* 5 : 21; *Gal.* 2 : 17.

[3]) *Rom.* 4 : 7, 8.

[4]) *Rom.* 5 : 9, 10; 8 : 33, 34; 2 *Cor.* 3 : 9; 5 : 18—21.

[5]) *Rom.* 1 : 17; 3 : 21—26, 30; 4 : 4, 5, 16; 5 : 15—17; 8 : 30, 33; 10 : 3; 2 *Cor.* 5 : 21; 6 : 1, *Gal.* 5 : 5.

[6]) *Rom.* 4 : 16.

[7]) *Rom.* 11 : 32; *Gal.* 3 : 22.

[8]) *Rom.* 4 : 2.

alleen zouden te danken hebben aan Gods genade, niets aan eigene verdiensten.

Hieruit volgt deze stelling: Daar de Paulinische geloofsgerechtigheid louter genadegave is — als bestaande in de NIET-TOEREKENING DER ZONDEN —, daar verder deze gave van God een *fait accompli* is in den zoendood van Christus, zoo is er uit den aard der zaak in deze gerechtigheid geen meer of minder; zij is niet voor ontwikkeling vatbaar. Men kan wel streven naar meerdere heiligmaking, omdat deze een voor ons liggend ideaal is, maar niet naar MEERDERE rechtvaardigheid Gods of meer volkomene zondevergeving.

Hilgenfeld [1]) denkt hierover anders; volgens hem „zou de „Paulinische geloofsgerechtigheid, die van Gods zijde voltooid is, „zelve tot eene soort van werkgerechtigheid worden, als zij volmaakt was, en niet eene zijde des wordens meer had.” Derhalve zal zij nog wordend moeten zijn naar de subjectieve of menschelijke zijde. Maar in dit geval zou ook de geloofsgerechtigheid, hoewel zij aan de eene zijde eene gave Gods is, aan de andere zijde de vrucht moeten zijn van het aanhoudende zedelijke streven, en iedere zoodanige gerechtigheid is GERECHTIGHEID UIT DE WERKEN. Men moet derhalve de stelling van Hilgenfeld omkeeren en zeggen: „de Paulinische geloofsgerechtigheid zou tot eene soort van werkgerechtigheid worden, indien „zij van 's menschen zijde eerst volmaakt worden kon door het „eigen streven van den mensch; dan zou zij ophouden louter „gave Gods te zijn.” Eigenlijk begrijp ik niet eens, wat men onder eene nog maar ten deele voltooide geloofsgerechtigheid (d. i. niet-toerekening der zonden) moet verstaan: òf dit, dat niet ALLE zonden vergeven zijn? òf dit, dat wel alle zonden, maar slechts TEN HALVE vergeven zijn? Ik geloof, dat Hilgenfeld nog altijd meer of min de geloofsgerechtigheid opvat als ZEDELIJKE gerechtigheid, die volgens Paulus wel de noodzakelijke vrucht van de geloofsgerechtigheid, maar niet deze zelve of een moment daarvan is, gelijk hij *Rom.* 6—8 uitvoerig ontwikkelt.

Meyer erkent in zijne verklaring van Paulus' vier brieven op vele plaatsen, dat de geloofsgerechtigheid, waarvan Gods genade de eenige factor is, niet tot die dingen behoort, die door menschelijk streven tot volmaaktheid moeten worden gebracht,

---

[1]) a. w., S. 342.

gelijk hij ook, bij zijne verklaring van *Phil.* 3 : 9, de geloofsgerechtigheid alleen maar „den grondslag of de voorwaarde der „verdere christelijke ontwikkeling tot aan de zalige volmaking „noemt," niet iets wat zelf door menschelijk streven ontwikkeld worden moet. Om deze reden neemt hij aan, dat de „Apostel" hier niet de geloofsgerechtigheid, maar slechts het »Christus „gewinnen" het voorwerp van zijn streven noemt, en dit „is naar „zijnen aard eene ontwikkeling, waarvan de voltooiing nog altijd „voor hem ligt." Maar het „Christus gewinnen" wordt hier nader bepaald als een „in hem gevonden worden... hebbende... „de gerechtigheid, die door het geloof is," enz.; want *καί* (voor *εὑρεθῶ*) moet hier (gelijk ook later vs. 10 *καί* vóór *τὴν δύναμιν*), opgevat worden in den zin van „en met name." [1]) Ook Meyer erkent, dat het woord *εὑρεθῶ* aan het *subjectieve* „gewinnen van Christus" de daaraan beantwoordende *objectieve* levensgestalte vastknoopt. Is derhalve het „Christus gewinnen" hier voorwerp van het streven, dan moet ditzelfde ook van de geloofsgerechtigheid gelden. Onze schrijver heeft derhalve óf de geloofsgerechtigheid van Paulus niet begrepen; òf hij heeft haar opzettelijk eene andere gestalte gegeven, door haar voor te stellen als iets, naar welks steeds volkomener bezit men streven moet. Dat hetgeen onze schrijver hier zegt, afhankelijk is van *Gal.* 2 : 17, springt in het oog. Het „*ζητεῖν* om gerechtvaardigd „te worden" heeft hij, tegen de bedoeling van Paulus, opgevat als een zoeken van degenen, DIE REEDS CHRISTENEN ZIJN, naar steeds volkomener geloofsgerechtigheid, hoewel Paulus bedoelt een zoeken naar geloofsgerechtigheid DOOR CHRISTEN TE WORDEN; op beide plaatsen, en nergens elders in de schriften van Paulus, komt de uitdrukking GERECHTVAARDIGD WORDEN „IN CHRISTUS" *ἐν Χριστῷ*, voor, die wij ook nog vinden bij den Paulus van *Hand.* 13 : 19, eene uitdrukking die op zich zelve evenwel zeer goed Paulinisch zou kunnen zijn. Verg. 2 *Cor.* 5 : 21. Ook het woord *εὑρίσκεσθαι* wordt op beide plaatsen in gelijken zin gebruikt.

Wat van de christologie van de *Philipp.* geldt, gelijk reeds door velen opgemerkt is, dat geldt ook van de rechtvaardigingsleer in dit geschrift, nml. dat zij eene bijzonder groote overeen-

---

[1]) Verg. ook Meyer a. w., S. 114, en over dit epexegetische *καὶ* Winer, *Gramm.* 1855. S. 388. A. Buttmann, *Gramm.* 1859. S 311 f. Schirlitz, *Neutestam. Gräcität,* 1861, S. 396.

komst heeft met die van den brief aan de *Hebreën*, welks onbekende schrijver één van beide, òf de Paulinische rechtvaardigingsleer niet goed begrepen, òf over dit onderwerp anders dan Paulus gedacht heeft. Gelijk de schrijver van *Phil.* de geloofsgerechtigheid beschouwt als eene gerechtigheid, die men heeft *ἐπὶ τῇ πίστει*, zoo spreekt de brief aan de *Hebr.* van gerechtigheid *κατὰ πίστιν;* laatstgenoemde haalt de plaats uit *Habakuk*, waarop Paulus zijn stelsel bouwt (2: 14) aan, maar zóó, dat hij blijkbaar de *δικαιοσύνη* als ZEDELIJKE gerechtigheid opvat. Het wezen van het geloof is, volgens *Hebr.*, de HOOP op de toekomstige heerlijkheid, gelijk dan ook het geloof zelf is een vast vertrouwen op de macht en getrouwheid van God in het vervullen van zijne beloften en als zoodanig *ἐλπιζομένων ὑπόστασις*, gericht op de toekomstige goederen [1]). Uit het geloof, zóó opgevat, vloeit onmiddellijk de *ὑπομονή* bij het verduren van vervolging en verdrukking voort, gelijk de schrijver om deze reden Jezus, als dengene die het hoogste voorbeeld dezer *ὑπομονή* is, den *ἀρχηγός* en *τελειωτής* van het geloof noemt; want Jezus heeft, met het oog op de hem voorgestelde vreugde, het kruis verdragen en de schande veracht [2]). Deze verzekerde hoop noemt hij „het smaken van de *δυνάμεις μέλλοντος αἰῶνος*" of ook „*δύναμις ζωῆς ἀκαταλύτου*" [3]), volkomen hetzelfde wat onze schrijver *Phil.* 3: 10 noemt „het (bij ervaring) kennen van de *δύναμις τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ*;" deze in ons werkende *δύναμις* toch (die de schrijver van onzen brief *Phil.* 3: 20, 21 uitvoeriger beschrijft) stelt ons in staat tot de *κοινωνία τῶν παθημάτων αὐτου* enz. Gelijk bij den schrijver van den brief aan de *Hebr.* (bijv. hoofdst. 11), zoo ook geldt bij onzen schrijver het „lijden voor Christus" (*Phil.* 1: 29) en nog veel meer het christelijk martelaarschap (3: 10) als de hoogste openbaring van die (zedelijke) gerechtigheid, die uit het geloof is; immers de door het artikel gesubstantiveerde *Infinitivus* „*τοῦ γνῶναι*", die, gelijk Meyer aan-

---

[1]) Verg. *Hebr.* 11: 1, 6, 10, 11, 13—16, 18, 20, 26.

[2]) *Hebr.* 12: 2. Verg. ook 6: 12 en 13: 7.

[3]) *Hebr.* 6: 5. 7: 16. Ik kon ook wijzen op *Hebr.* 9: 14, een woord, waarin ALLE Commentatoren eene diepte zoeken, die er niet in is, en dat daarom tot de wonderbaarlijkste bespiegelingen aanleiding heeft gegeven. Het is hier de plaats niet, om te bewijzen, dat de schrijver met de woorden *διά πνεύματος αἰωνίου* wezenlijk niets anders bedoelt, dan: „door de overtuiging omtrent de „hem voorgestelde eeuwige vreugde, die de Geest hem waarborgt."

toont, van den geheelen volzin in 3: 9 afhangt, drukt het DOEL uit [1]), hetwelk de apostel zich voorstelt met zijn streven, om in het bezit van de gerechtigheid, die door het geloof in Christus is, gevonden te worden. Dit doel is het bij ervaring „leeren „kennen van Christus, te weten, van de kracht zijner opstanding", (hetzelfde wat 1 *Petr.* 1 : 3 de ἐλπὶς ζῶσα, die God door Jezus' opstanding in ons werkt, wordt genoemd, van welke men eerst de volkomene ervaring opdoet, als men lijdt om des geloofs wil) „en van de gemeenschap met zijn lijden, zijnen dood gelijk- „vormig wordende". Naar dit alles streeft de „Apostel", in de hoop om ook zelf deel te verkrijgen aan de EERSTE opstanding, die het praerogatief van de martelaren is. De gerechtigheid door het geloof of de volkomenheid, die vrucht is van het geloof (d. i. van de hoop, van de „kracht van Christus' opstanding"), moet derhalve eerst de vereischte hoogte hebben bereikt, zal God ons het voorrecht van het martyrium en van alle daar mede verbonden heilgoederen waardig keuren.

VI.

Wij gaan thans over tot de christologische bespiegelingen van onzen brief.

Baur ontleent één zijner voornaamste gronden tegen de echtheid van den brief aan de *Philippensen*, hoewel volstrekt niet den eenigen beslissenden, aan den INHOUD zoowel als aan den VORM van de christologische voorstellingen in *Phil.* 2 : 6 vgg. Wij onderstellen zoowel zijne argumentatie als de bestrijding daarvan door zijne tegenstanders als in hoofdzaak bekend. Vele verdedigers der echtheid van *Phil.* stemmen toe, dat de christologie van deze plaats in vele opzichten eene andere is, dan die van den Paulus der vier algemeen erkende brieven, een *concessum*, aan hetwelk Meyer [2]) dezen vorm geeft, dat de Apostel in de brieven aan de *Colossensen* en de *Philippensen* „de hoogste en

[1]) Verg. Winer *Gramm.*, S. 291. Buttmann, a. w., S. 232. Schirlitz. a. w., S. 312 f.

[2]) a. w., Vorrede, S. VI.

„meest volledige uitdrukking heeft gegeven aan zijne leer over „het goddelijke wezen van den Heer, zijn voorwereldlijk per„soonlijk bestaan, de verzoeningsdaad van zijnen dood, de kracht „van zijne opstanding en de heerlijkheid van zijne koninklijke „heerschappij." Is dit evenwel juist? Had E. Hinsch, die de echtheid van *Phil.* bestrijdt, het recht, of was hij in de noodzakelijkheid, om toe te geven, „dat de afzonderlijke gedach„ten, waarin deze brief het voorbestaan en de menschwording „van Christus uitspreekt, wat haren INHOUD betreft, overeenstem„men met de voorstellingen der vier echte brieven, hoewel de „VORM, waarin zij gekleed zijn, geheel afwijkt van Paulus' ge„wone wijze van uitdrukken"? [1]) Uit de twee of drie plaatsen, waarop men zich vooral beroept, volgt dit niet zoo noodzakelijk, als men gewoonlijk aanneemt.

1o. Wat toch 2 *Cor.* 8 : 9 aangaat: „Gij weet de genade van „onzen Heer Jezus Christus, dat hij om uwentwil *ἐπτώχευσεν* „*πλούσιος ὢν*, opdat gij door zijne *πτωχείᾳ* rijk zoudt worden;" zoo laat zich althans wel iets zeggen voor de meening, dat Paulus hier niet de MENSCHWORDING of het MENSCH-ZIJN, maar de vernedering en het LIJDEN EN STERVEN van Jezus Christus als zijne ARMOEDE voorstelt. Paulus toch is niet gewoon ons behoud in causalen samenhang te stellen met de menschwording of het mensch-zijn van Christus als zoodanig, maar wel met zijnen kruisdood. Het *πλούσιος ὢν* moet in denzelfden zin opgevat worden als het *πλουτήσητε*; nml. wat de GELOOVIGEN betreft, van den naar de belofte Gods voor hen in het Messiasrijk bestemden rijkdom, dien zij hier reeds proleptisch bezitten, (*Openb.* 2 : 9, 3 : 18; verg. ook *Matth.* 19 : 21 enz.); en wat CHRISTUS zelven aangaat, deze was volgens Paulus de eigenlijk eenige erfgenaam der beloften Gods, de absoluut RIJKE, die evenwel, in plaats van terstond als Messias op te treden, voor ons geleden heeft en gestorven is, om zóó ook ons in zijne Messiaansche heerlijkheid te doen deelen. De grondgedachte van 2 *Cor.* 8 : 9 heeft inderdaad overeenkomst met die van 2 *Cor.* 5 : 21, al wordt dan ook op de eerste plaats als eigen daad van Christus voorgesteld, wat op de tweede voorgesteld wordt als daad van God, en al handelt 2 *Cor.* 8 : 9 meer over de positieve, 2 *Cor.* 5 : 21

[1]) E. Hinsch, *Untersuchungen zum Philipperbrief.* In *Zeitschrift für wiss. Theol.*, 1873. I. S. 76.

meer over de negatieve zijde van het heilswerk van Christus voor ons. De *δικαιοσύνη θεοῦ* toch is de voorwaarde voor de ons toegedachte verheerlijking: „die hij gerechtvaardigd heeft, „die heeft hij ook verheerlijkt;" zegt Paulus, *Rom.* 8 : 30. Het toekomstige (Messiaansche) heil wordt gaarne als RIJKDOM voorgesteld. Verg., behalve de a. pll., nog *Matth.* 6 : 20. *Luc.* 12 : 21. *Rom.* 9 : 23. *Efes.* 1 : 18. (*Col.* 1 : 27). *Phil.* 4 : 19 (verg. Meyer, a. w., S. 165). *Hebr.* 11 : 26. Voorts zegt Paulus, dat ook hij in zijne mate was *ὡς πτωχὸς πολλοὺς δὲ πλουτίζων*, 2 *Cor.* 6 : 10.

2o. Ook laat het zich niet bewijzen, dat er 1 *Cor.* 8 : 6: „Maar *wij* hebben éénen God, den Vader, uit wien alles is en „wij tot hem, en éénen Heer, Jezus Christus, door wien alles is „en wij door hem;" aan de wereldschepping gedacht wordt, of dat men *τὰ πάντα* hier niet, evenals *Rom.* 11 : 36; 2 *Cor.* 5 : 18 enz., moet opvatten van de GEHEELE heilsoeconomie (van datgene, wat inderdaad voor den Christus ALLES is, waarop het aankomt, waarin hij belang stelt), maar veeleer van het heelal of van alle dingen in het algemeen. Nergens elders toch wordt God in zijne hoedanigheid van WERELDSCHEPPER *ὁ πατήρ* genoemd. De redenering van Paulus is deze: „Laat het waar zijn (wat „natuurlijk niet zoo is), dat er zoogenaamde Goden bestaan „dat alzoo die christenen, die nog meer of min aan het bestaan „der Goden gelooven, wier *συνείδησις* nog *ἀσθενής*, eene *συν.* „*τοῦ εἰδώλου* is, gelijk hebben: in ieder geval is er VOOR ONS, „als christenen, slechts één God, met wien wij te maken hebben, „nml. de Vader, uit wien alles is en wij tot hem." Het voorloopige *concessum* omtrent het bestaan der overige Goden sluit ook voorloopig de stelling buiten, dat er slechts één wezen, uit hetwelk alles is, één God, bestaat. Bovendien laat het zich niet inzien, hoe — ondersteld dat *τὰ πάντα* hier beteekent de wereld met al wat er in is — het *ἐξ οὗ τὰ πάντα* met *καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν*, en het *δι᾽ οὗ τὰ πάντα* met *καὶ ἡμεῖς δι᾽ αὐτοῦ* harmonieert, wat het volkomen doet, indien wij bij *τὰ πάντα* denken aan *τὰ δὲ πάντα ἐκ θεοῦ* van 2 *Cor.* 5 : 18 en dergelijke plaatsen [1]). Ook verdient het opmerking, dat er op beide plaatsen van JEZUS Christus sprake is.

Eindelijk 3o. is er 1 *Cor.* 15 : 47 : „de eerste mensch is *ἐκ γῆς χοϊκός*,

[1]) Verg. ook Baur, *Paulus*, II, S. 264 ff.

„de tweede mensch ἐξ οὐρανοῦ;" alleen sprake van 's Heeren pneumatische lichamelijkheid na zijne opstanding, gelijk onder andere B. Weiss [1]) overtuigend in 't licht gesteld heeft. Ook Meyer [2]) zegt volkomen juist: „NA ZIJNEN DOOD, en wel DOOR ZIJNE OPSTANDING werd „Christus tot levendmakenden Geest. Het *uit den hemel* ziet op „den uit den hemel komenden toestand der lichamelijkheid van „den verheerlijkten Christus, maar het is in strijd met het tekst„verband, deze uitdrukking te laten slaan op zijne menschwor„ding, zooals Delitzsch doet." Inderdaad, het ἐξ οὐρανοῦ moet hier evenals 2 *Cor.* 5 : 2 opgevat worden.

Nu is het — dit wil ik niet bestrijden — inderdaad waarschijnlijk, dat Paulus de vraag omtrent het voorbestaan van Christus, indien zij hem gesteld was, bevestigend zou hebben beantwoord, en althans meen ik, dat dit eene consequente ontwikkeling van zijne christologie zou zijn. Maar het is niet te bewijzen, dat hij zich werkelijk ooit deze vraag gesteld heeft, die VOOR HEM niet aan de orde was; want niet de VOORWERELDLIJKE Christus, maar de TWEEDE ADAM, als hoofd van de verloste menschenwereld, was het voorwerp van zijne bespiegelingen. Maar al waren alle elementen van de christologie der *Philippensen* in de vier erkende brieven aanwezig, daaruit zou nog niets volgen ten aanzien van deze christologie zelve: de consequentiën van iemands leer behooren eerst dan tot haren inhoud, als de persoon zelf deze consequentiën getrokken heeft. Was Paulus altijd consequent? μὴ γένοιτο; gelukkig niet!

De bestrijders van Baur hebben zeker dit in het licht gesteld, dat niet iedere trek in *Phil.* 2 : 6, 7 zich volkomen verklaren laat als terugslag op een correspondeerenden trek van het beeld, hetwelk Irenaeus *Adv. haeres.*, I, 2 en vgg. ons teekent van de Gnostisch-Valentiniaansche leer. Maar dat bedoelt Baur ook niet met zijn parallelisme. Hij wil daardoor alleen maar de stelling verdedigen, dat *Phil.* 2 : 6, 7 wijst op „eenen tijd, toen de gnôsis „nog niet dat specifieke verschijnsel was, hetwelk het later ge„worden is, toen veeleer de gnôsis zich nog pas begon te ont„wikkelen uit de reeds aanwezige elementen, derhalve op den „tijd der pas ontwakende christelijke bespiegeling, die zich bij

---

[1]) *Lehrbuch der biblischen Theologie* 1868. S. 315 f.

[2]) *Krit. exeg. Handb. über den ersten Brief an die Korinther*, 1861. S. 395 f. en 398.

„voorkeur richtte op de idee van den persoon van Christus" [1]). Ik moet bekennen, niet te begrijpen wat Hilgenfeld bewogen heeft, om deze opvatting van Baur zoo geheel te verwerpen, dat hij haar „in geen geval" juist noemt [2]), terwijl toch zoowel de samenhang van *Phil.* 2 : 5 vgg. met het voorafgaande, als de inhoud zelf van deze pericoop ons wijst op eene bepaalde uitwendige aanleiding, die „Paulus" tot deze christologische uitspraak gebracht hebben moet; en eene aanleiding, die beter alles verklaart dan de onderstelling van Baur, zou ik niet weten te verzinnen. Wij maken op het volgende opmerkzaam, waarin het onpaulinisch karakter van deze pericoop uitkomt:

1°. Tot nog toe heeft geen der bestrijders van Baur eene bevredigende oplossing gegeven van het raadsel, hoe „Paulus" te dezer plaatse tot zulk eene christologische voorstelling gekomen is. „Welken zin kan het hebben," vraagt Baur [3]), „dat Christus „niet reeds vóór zijne zedelijke beproeving heeft willen rooven, „wat hij slechts op den weg der zedelijke beproeving kon ver„krijgen? Wat slechts door zedelijk streven te gewinnen is, kan „toch niemand anders gewinnen dan ten gevolge van zijn zedelijk „streven. Dit spreekt immers van zelf, en behoeft niet eerst „gezegd te worden. Wordt het niet te min gezegd, dan kan „dit slechts geschieden met het oog op iets anders, hetwelk de „aanleiding geeft, om iets te zeggen, wat men zonder die aan„leiding althans niet in dezen vorm zou gezegd hebben" [4]).

---

1) *Paulus,* II. S. 59. 2) a. w., S. 337. 3) *Paulus*, II, S. 55.

4) Zeller maakt t. a. pl. opmerkzaam op hetgeen Baur hierover zegt in de *Theol. Jahrb.*, 1849. S. 508 f., ten bewijze dat hij hieraan eene bijzondere waarde hecht: „Was Christus ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπαρχων, dan had hij als zoodanig „de hoedanigheid van een goddelijk wezen. Was nu evenwel dit ἐν μ. θ. ὑπ. „nog geen εἶναι ἶσα θεῷ, dan moet men aannemen, dat hetgeen hij als zoo„danig was, als ἐν. μ. θ. ὑ., eerst daardoor tot een εἶναι ἶσα θεῷ of tot „waren en werkelijken inhoud van zijne zelfbewustheid kon worden, dat hij zijne „goddelijke natuur langs den weg van het zedelijke streven door de betooning „zijner gehoorzaamheid verwezenlijkte. Beweegt evenwel dit εἶναι ἶσα θεῷ „zich geheel op het gebied der zedelijkheid: hoe kan aan Christus dan ook „maar in de verste verte de gedachte toegeschreven worden, dat het mogelijk „zou zijn om zonder zedelijke werkzaamheid te verkrijgen, wat slechts gevolg „van zedelijke werkzaamheid zijn kan? Het is derhalve duidelijk, dat het den „schrijver UIT ZICHZELVEN niet in den zin gekomen zijn kan, om ook slechts „ontkennend van Christus te verklaren, dat hij zulk eene gedachte niet kan heb„ben gekoesterd, die zichzelve vernietigt door hare eigene tegenstrijdigheid; zij „kan slechts ten gevolge van eene bepaalde uitwendige aanleiding bij hem op„gekomen zijn."

2°. De oplossing, die Ernesti van dit raadsel geeft, is onvoldoende, al moet ik, alles wikkend en wegend, hem hierin recht geven tegenover Baur, dat *Phil.* 2 : 6 vgg. inderdaad op het verhaal van den zondeval in *Genesis* terugslaat, wanneer wij daarbij namelijk tevens letten op de toenmalige opvatting daarvan. Beweert Baur, dat aan de *μορφὴ θεοῦ*, die aan Christus toegekend wordt, niets in den toestand der stamouders voor den val beantwoordt, dan vergeet hij, dat er toch eene groote analogie bestaat tusschen den *εἰκὼν θεοῦ, waarin* (zie *Gen.* 8 : 6 LXX) de protoplasten geschapen zijn, en met welken hunne koninklijke bestemming (*Gen.* 1 : 28 verg. *Psalm* 8) samenhangt, en de *μορφὴ θεοῦ* van Christus, die immers slechts een andere naam is van hetgeen *Col.* 1 : 15 heet *εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου*. Verg. ook 2 *Cor.* 4 : 4. Oordeelt Baur, dat de roof, dien de stamouders aan den boom in het paradijs pleegden, geenerlei gelijkheid heeft met den *ἁρπαγμὸς*, waartoe Christus in verzoeking had kunnen komen, dan ziet hij voorbij, dat deze daad door Paulus (*Rom.* 5) gekwalificeerd is als de ongehoorzaamheid van Adam, die de antitype is van de gehoorzaamheid van Christus. Baur heeft volkomen gelijk, dat het Gode gelijk zijn, hetwelk Christus niet langs den weg van roof verwierf, inderdaad geheel iets anders is dan het *ἔσεσθε ὡς θεοί* in de paradijsgeschiedenis; maar voor de toenmalige wijze van interpreteeren en toepassen des O. Test. is de analogie groot genoeg[1]). Maar daarmede is de vraag nog niet beantwoord, wat den schrijver gebracht heeft tot deze bespiegelingen over den Christus, met name tot deze eigenaardige, inderdaad gnostisch-klinkende toepassing van de geschiedenis van den zondeval. Deze vraag verkrijgt te meer beteekenis, als wij bedenken, dat de schrijver van *Phil.*, hetzij dan Paulus of iemand die zich voor Paulus uitgeeft, een geheel andersoortig parallèlisme maakt tusschen Adam en Christus, dan Paulus niet alleen *Rom.* 5 : 12—21 maar ook 1 *Cor.* 15 : 21, 22 en vs, 45—49; dit laatste toch staat in rechtstreekschen samenhang met des apostels verlossingstheorie, terwijl de bespiegelingen over den voorwereld-

---

[1]) *Paulus*, II, S. 55 f. Nog sterker dan Baur laat Meyer, a. w., S. 62 f. zich tegen de hypothese van Ernesti uit, die ook door Kähler, Kahnis, Beyschlag, Hilgenfeld, Schenkel (*Bibel-Lexicon*, IV. S. 537), van Wijk (a. w. bl. 67 vgg.), met meerdere of mindere wijzigingen verdedigd wordt.

[2]) Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 58.

lijken Christus, die „Paulus" hier aan het parallelisme tusschen Adam en Christus vastknoopt, de grenzen der christologie van de vier hoofdbrieven ver overschrijden. Men moet immers inderdaad reeds de gnostische ideeën over Christus van onzen schrijver bezitten, om ze op zulk eene wijze antitypisch in de paradijsgeschiedenis te vinden.

3°. Het is beslist onpaulinisch, als onze schrijver de menschwording van Christus, zijn leven als mensch, zijn „*δοῦλος* van God zijn" of zijne gehoorzaamheid aan God voorstelt als eenen toestand van vernedering, gelijk tevens het *ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων* (verg. ook *ὡς ἄνθρωπος*) eene overdrijving van het *ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας* (*Rom.* 8 : 3) is, die Paulus zelf nooit zou hebben toegegeven [1]).

4°. Tot dus ver is er nog niets gezegd, wat de mijns inziens volkomen juiste beweering van Hinsch [2]) aan het wankelen brengt, nml. dat het beslist onpaulinisch is, de menschwording van Christus en zijn lijden en sterven los te maken van de beteekenis daarvan voor de menschenwereld en ze voor te stellen als een noodzakelijk moment van zijne zelfontwikkeling, als eene zaak, die alleen voor Christus zelven iets uitwerkt. Uit niets toch, wat de schrijver aanvoert, blijkt, dat Christus daarmede wezenlijk het heil der menschen zou hebben bedoeld. Hilgenfeld zelf kan het nauwelijks in ernst meenen, als hij hierop antwoordt, dat „de betrekking tot de menschenwereld, ter wille „van welke Christus zich ontledigde, reeds ligt in het door hem „gegeven voorbeeld van het *μὴ τὰ ἑαυτῶν ἕκαστον σκοπεῖν*" enz. Of zou *Paulus* dan wezenlijk bedoelen, dat het eigenlijke doel, waarmede Christus zich ontledigd heeft, was om een voorbeeld van zelfverloochening te geven? Onmogelijk! Ook moet bij een aanhef als vs. 5, HETGEEN VOLGT noodzakelijk duidelijk maken, welke gezindheid ten voorbeeld gesteld wordt, en in de beschrijving van deze gezindheid komt niets voor, wat ook maar aan eenige betrekking van Jezus' zelfvernedering tot de menschenwereld denken doet. Daartoe zou „Paulus" er hebben moeten bijvoegen (en wel zóó, dat daarop de nadruk viel): *ter wille van ons, hoewel wij zondaars waren*, of iets dergelijks, zooals bijv. *Matth.* 20 : 25—28. Verg. ook *Rom.* 5 : 6 vgg. *Efes.* 2 : 1 vgg. *Col.* 2 : 13. *Tit.* 3 : 3—6. 1 *Petr.* 3 : 18.

1) Verg. Baur, *Paulus*, II. S. 58.

2) a. w., S. 76, ook aangeh. door Hilgenfeld, a. w., S. 338.

5°. Wat is er verder van dit zoogenaamde voorbeeld van Christus? De inbeelding van zedelijke of godsdienstige volkomenheid, waaraan sommigen of velen in de gemeente te Philippi zich schuldig maakten, is toch wezenlijk geheel iets anders, dan de gewelddadige toeëigening der Godegelijkheid, waarvan Christus zich onthield; de eerste heeft even weinig gelijkenis met de andere, als de inbeelding van den waanzinnige, dat hij rijker is dan anderen, met het wederrechtelijk zich meester maken van schatten, die hem niet toekomen. Het voorbeeld van Christus past alzoo slechts zeer gebrekkig bij de vermaning, die het aandringen moet, gelijk het immers uit niets in onze plaats blijkt, dat Christus „anderen uitnemender geacht zou hebben dan zich zel„ven;" deze Christus is alleen toonbeeld van die hoogst verdachte nederigheid, die ten slotte op zelfverhooging moest uitloopen. Ook van zelfverloochening? Zeker niet, als men denkt aan die ware zelfverloochening, waarbij men ten slotte alleen het heil van anderen bedoelt: want alle andere zelfverloochening wordt tot doellooze ascése. Van een „zelfvergetend zien op de „belangen van anderen" (Hilgenfeld) is evenmin in dezen Christus iets te bespeuren als van het gemis dezer deugd in de Philippensen. Althans vs. 4 (in samenhang met vs. 2 en 3) kan er slechts gedacht worden aan hooge waardeering der verdiensten of voortreffelijkheden van anderen. Ook is er in den geheelen brief geen spoor te ontdekken, dat „Paulus" de Philippensen in die mate schuldig gekeurd zou hebben aan het kwaad der zelfzucht, als de zoo dringende vermaning van vs. 1 zou doen onderstellen, indien „Paulus" vs. 4 werkelijk aan zelfzucht gedacht had.

6°. In deze pericoop, gelijk ook elders in onzen brief, wordt het een en ander aan Christus toegeschreven, wat Paulus aan God toeschrijft, onverschillig of misschien ook Paulus ditzelfde volgens zijne christologie al of niet aan Christus zou hebben kunnen toeschrijven. Zoo bijv. het „bidden in den naam van Christus", waarmede (blijkens het „ter eere Gods") Christusaanbidding bedoeld wordt; en wel met gebruik van dezelfde plaats uit *Jesaja*, die Paulus *Rom.* 14 in anderen zin bezigt (verg. boven bl. 423). Vooral de Christusaanbidding door engelen en hadesbewoners is niet paulinisch, gelijk wij gezien hebben [1]). Eindelijk

---

[1]) Ook elders verplaatst onze schrijver in Christus, wat Paulus en zelfs nog latere Paulinisten aan God toeschrijven Hij schrijft aan Christus toe de

7°. Deze pericoop verraadt, vooral wat den inhoud betreft, eene zeer groote verwantschap met de christologie van den brief aan de *Hebreën*, al heb ik geenszins stellige bewijzen van eigenlijk gezegde literarische afhankelijkheid ter eener of ter anderer zijde kunnen vinden [1]). Zoo vinden wij de voorstelling, dat de menschwording van Christus eene vernedering is, terug *Hebr.* 2 : 7 en 9; dat zijne verheerlijking het loon is voor het lijden, *Hebr.* 2 : 6—10 en vooral 12 : 2 [2]). Het: „den menschen gelijk „geworden," doet aan *Hebr.* 2 : 14, 17. 4 : 15 denken; het: „in „de gestalte Gods zijnde", aan *Hebr.* 1 : 3; het alleen maar gelijkvormig, niet geheel gelijk zijn aan de menschen (*ὡς ἀνϑ.*, *ἐν ὁμοι. αν.*) aan het *παραπλησίως* van *Hebr.* 2: 14; het „ge„hoorzaam tot den dood," aan *Hebr.* 5 : 8; het nadrukkelijke: „den dood des KRUISES," aan *Hebr.* 12 : 2; het: „*ὄνομα τὸ ὑπὲρ πᾶν ὄνομα*" aan *Hebr.* 1 : 4; eindelijk het kniebuigen der hemellingen voor Christus aan *Hebr.* 1 : 6. Ook met andere na-paulinische geschriften des N. T. bevat deze pericoop eenige verwantschap. Zoo vinden wij de voorstelling van het lijden van Christus als weg tot zijne eigen verheerlijking o. a. ook nog *Luc.* 24 : 26 en 1 *Petr.* 1 : 11; de *μορφὴ ϑεοῦ* doet ook denken aan *Col.* 1 : 15. In het vierde Evangelie en *Hand.* 2 : 33. 5 : 31 wordt, even als in onzen brief, de verheerlijking van Christus *verhooging* genoemd; den „naam boven alle naam" vinden wij ook *Efes.* 1 : 21 terug, en van de Godegelijkheid van Christus spreekt ook *Joh.* 5 : 18.

ἐνέργεια τοῦ δύνασϑαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι αὐτῳ τὰ πάντα, 3 : 21. Van zulk eene almacht, waardoor Christus scheppende werkzaamheid uitoefent, komt in de schriften van Paulus niets voor. Integendeel, dit „onderwerpen van alles „aan Christus" noemt Paulus eene daad van God, 1 *Cor.* 15 : 27, 28. Evenzoo *Efes.* 1 : 22. *Hebr.* 2 8. Deze ἐνέργεια verder plaatst *Efes.* 1 : 19 in God. Ook de opwekking der dooden, die onze schrijver t. a. pl. door Christus laat verrichten, stelt Paulus voor als daad van God, gelijk even eens alle latere paulinische schriften.

[1]) Verg. Bleek, *Der Brief an die Hebr.*, 1836. II. S. 93, die vermoedt, dat *Hebr.* 1 : 4 van *Phil.* afhangt. Lünemann, *Krit. exeg. Handb. über den Hebr.* 1861. S. 61, 65. 97, 108.

[2]) Ook kan men *Hebr.* 1 : 3, 4 en 5 : 7—10 vergelijken.

VII.

Van den brief aan den *Philippensen* zou men met veel meer recht kunnen zeggen, wat het *fragmentum Muratorii* van de *Sapientia* zegt, dat hij, hoewel niet van Paulus, toch is eene epistola „in honorem ejus scripta." Want het lijdt geen twijfel, of voor de tendentie, waarmede deze brief is geschreven, heeft de verheerlijking van Paulus eene gewichtige beteekenis, gelijk ook Baur beweert [1]: „In het algemeen zal het wel de meest juiste „opvatting zijn van de eigenlijke tendentie van dezen brief, het „aanzien des Apostels door het geheele beeld, in hetwelk hier „zijne grootsche persoonlijkheid voor ons staat, in zijn volle „licht te plaatsen, door alles te zamen, wat de schrijver te „zeggen heeft over het gelukkig gevolg van zijne evangeliepre- „prediking te Rome, over het niet hoog genoeg te waardeeren „martelaarschap van zijne zoo langdurige Romeinsche gevangen- „schap, over zijne deelnemende en liefdevolle gezindheden jegens „de Christelijke gemeenten, over zijnen geheel slechts op Chris- „tus gerichten en in hem levenden zin." Hierin alleen schijnt Baur te dwalen, dat hij de Paulusverheerlijking zelve „de eigen- „lijke tendentie van dezen brief" noemt; deze toch is zelve slechts middel, geen doel, en wel in dienst van eene andere, daarmede samenhangende tendentie.

Het is al terstond onmogelijk zich iemand te denken, meer wars van alle partijschappen, meer liefdevol verdraagzaam tegenover verschil van denkwijze, iemand, die meer de eenheid der gemeente Gods als het allerhoogste en allerheiligste beschouwde, dan de „Paulus" van *Philippensen*. Als Christus maar verkondigd wordt, [2]) zij het ook door Judaïstische dwaalleeraars, dan verblijdt deze „Paulus" zich en zal hij zich verblijden, 1 : 18.

---

1) *Paulus* II, S. 71,

2) Het „Nogtans wordt in ieder geval Christus verkondigd;" van *Phil.* 1 : 18 is zeker niet zeer in den geest van den Paulus der vier brieven; en toch is het zeer goed mogelijk, dat onze schrijver dezelfde gedachte gevonden heeft in de brieven aan de *Corinthiërs*; ik denk niet vooral aan 1 *Cor.* 1 : 13: „Is Christus gedeeld?" maar het meest aan dergelijke plaatsen als 2 *Cor.* 11 : 4, van welke plaats onze schrijver evenwel in dat geval, hetgeen als ironie bedoeld is, als ernst moet hebben opgevat; want dat wij hier met ironie te doen hebben, bewijst het geheele hoofdstuk. Verg. ook *Gal.* 1 : 8.

Het „waardig des evangelies van Christus wandelen" moet vooral zich openbaren in eenheid van geest en ziel, 1 : 27. Ja, deze „Paulus", hoe bezweert hij de Philippensen bij alles, wat maar innig, maar liefdevol, maar heilig is, om toch eenstemmig te blijven! hij noemt dit, dat zij eensgezind en eensdenkend zijn, de „vervulling van zijne blijdschap;" ja, wat nog meer is, hij wijst daartoe op het voorbeeld, dat Christus in menschwording en kruislijden heeft gegeven, 2 : 1—8 Ook het laatste hoofdstuk begint met vermaningen tot eensgezindheid, 4 : 2, 3.

Intusschen blijkt het ons, dat de verdraagzaamheid van dezen „Paulus" minder groot is dan zij schijnt, als wij maar tusschen de regels willen lezen. Deze „Paulus" toch verlangt zeer beslist van de leden der gemeente GEHOORZAAMHEID. [1]) Wat den WANDEL betreft, zoo moeten zij hem, „Paulus," navolgen, en wat de LEER aangaat, zoo moeten ze zich houden aan hetgeen hij hun geleerd heeft, 2 : 12; 3 : 17; 4 : 9. Dit voorbehoud moet men dus maken, als men zegt, dat „Paulus" ver boven de partijën staat; met andere woorden: hij staat boven de partijën, in zoover als hij van uit de hoogte der zelfbewustheid, dat hij alleen het recht aan zijne zijde heeft, op de partijën neêrziet. Er was zeker ook in de gemeente der Philippensen verschil en verdeeldheid; maar „Paulus" is geheel dezelfde voor allen, onverschillig aan welke zijde zij staan; ja, er is geen andere brief, waarin de „Apostel," sprekende over zijne betrekking tot de gemeente, meer het indivudualizeerend woord „U ALLEN" of „ALLEN" gebruikt, 1 : 4, 7, 8, 25; 2 : 17; 4 : 21.

Schroomt de ware Paulus nooit, waar dit voor zijne verdediging of voor de handhaving van zijne apostolische waardigheid (m. a. w., in het belang van de zaak van Christus) noodig is, te wijzen op zijne eigene verdiensten, hij doet dit evenwel altijd met eenen zekeren tegenzin, (verg. 2 *Cor.* 11 : 1, 17, 19; 12 : 1, 11 enz.); de „Paulus" van *Philippensen* daarentegen weet, zonder dat er eene dergelijke aanleiding bestaat, bijzonder veel goeds

[1]) *Phil.* 2 : 12, Nergens elders stelt Paulus het christelijke geloofsleven in het algemeen voor als GEHOORZAAMHEID AAN HEM, Paulus, natuurlijk in zijne KERKELIJKE qualiteit als Apostel. In de echte brieven heeft gehoorzaamheid aan hem, Paulus, altijd betrekking op bijzondere voorschriften, verordeningen, beschikkingen. In de brieven aan de *Thessalonicensen*, aan *Timotheüs* en *Titus* en aan *Philemon* treedt „Paulus" op als bevelende." Vergelijk daarentegen 2 *Cor.* 1 : 24; 8 : 8.

van zich zelven te zeggen; hij laat het gaarne recht levendig gevoelen, hoe hoog hij zelf staat, en hoe zeer hij zelf in alles een toonbeeld is, bijna het absolute voorbeeld van christelijke volkomenheid, zoowel in levenswandel als in leer. 3 : 17; 4 : 9 [1])

Het lijden der Philippensen om des geloofswil noemt hij een „deelachtig zijn aan ZIJNE genade," 1 : 7. Zijne banden werken in Rome wonderen, 1 : 13; zij bezielen de broeders in den Heer met geloofsmoed, 1 : 14; velen begrijpen, dat hij, „Paulus," VAN GODS WEGE BESTEMD is tot verantwoording van het evangelie 1 : 17; en zoowel de goedgezinde als de hem vijandige evangeliepredikers doen dit met het oog op hem, „Paulus," hetzij uit liefde of uit nijdigheid, 1 : 14 vgg,; maar uit welk beginsel zij dit ook doen, het zal alles uitloopen op zijn heil, 1 : 19; want hij zal, hetzij door leven of door sterven, Christus verheerlijken, 1 : 20; hem is Christus het leven, 1 : 21, gelijk hij immers alles, wat zoo velen op den hoogsten prijs stellen, schade acht om Christus' wil, om Christus te gewinnen, 3 : 7 vgg.; het sterven rekent hij zich tot gewin, 1 : 23; want dit brengt hem terstond bij Christus; daarom vreest hij niet voor lijden en doodsgevaar; integendeel, het is zijn verlangen, om door zijnen dood Christus groot te maken; en valt hem dit voorrecht te beurt, dan zal hem dit tot groote vreugde zijn, 1 : 21 vgg. 2 : 17 vg.

Evenwel, hij denkt veel meer aan het heil der gemeente dan aan hetgeen voor hem zelven het beste is, 1 : 24 vg.; vóor de christenen te Philippi nu is zijn leven uiterst noodzakelijk 1 : 24; als hij weder onder hen zal verkeeren, dan zal zijne tegenwoordigheid in hun midden hun zoo veel geestelijken zegen aanbrengen, dat hun overvloedige roemensstof in Christus haren grond zal hebben in hem, Paulus, 1 : 25, 26. Zoo veel hebben zij aan hem te danken, dat hunne toenemende christelijke volmaking voor hem, „Paulus," roemensstof zal wezen tegen den dag van Christus, dat hij niet zonder vrucht gearbeid heeft, 2 : 16, „und," zegt Meyer (als interpreet van de bedoe„ling van „Paulus" met deze betuiging), „und wie anregend „mustte das für die Philipper sein!" Hun geloof, wat anders was het, dan een offer, hetwelk de priesterdienst van hem, „Paulus," Gode aanbood? En zoo hij ook bij dit offer zijn eigen

[1]) Op het schijnbaar demoedige woord, 3 : 13, komen wij aanstonds terug.

bloed zou moeten plengen, dan moest dat ook voor hen eene stof van jubelende vreugde zijn. „Ein SOLCHES Martyrium UM „IHRES GLAUBENS WILLEN," zegt Meyer, „wie EHREND musste es „für die Leser sein!" Toch wel iets anders dan „VEREEREND", veeleer „HEILZAAM;" voor het alleen maar »EERVOLLE" is het herhaalde *χαίρειν* en *συγχαίρειν* wel wat heel sterk. [1])

Ook de schets, die hij geeft van zijne medearbeiders, Timotheüs en Epaphroditus, namelijk van hetgeen zij zijn en doen voor de zaak van Christus en voor de gemeente, maar vooral ook van de innige betrekking, waarin zij tot hem staan, strekt zoowel om de geestelijke hoogte van Paulus als ook om al het beminnelijke van zijn hart te doen uitkomen, 2 : 19—30.

Op dit Paulusverheerlijkend karakter van onzen brief maakt ook *Phil.* 3 : 12—16 geenszins eene uitzondering; Baur zegt wel, dat deze plaats veel demoediger klinkt dan 1 *Cor.* 9 : 24—27. [2]) maar dit is zoo niet; op laatstgenoemde plaats noemt hij zijn christelijk leven, evenzeer als in *Phil.*, eenen wedloop, maar laat hij toch nog eenige plaats voor de onderstelling van het *αὐτὸν ἀδόκιμον γίνεσθαι* over, terwijl hij in *Phil.* alleen maar erkent, het VOLMAAKT-ZIJN nog niet bereikt te hebben; overigens is de krachtsinspanning, waaraan 1 *Cor.* 9 : 27 ons doet denken, vooral niet minder groot, dan die, welke *Phil* 3 : 14 wordt geteekend. Bovendien rangschikt „Paulus" zelf zich hier, blijkbaar in tegenstelling tegenover andere christenen, onder de *τελεῖοι* (Verg. blz. 450); eene tegenstelling, die — om dit in het voorbijgaan op te merken — eene niet minder GNOSTISCHE kleur draagt dan de beroemde plaats over de christologie.

Voorts vindt de „voorbeeldige" (TYPISCHE, 3 : 17) man — zoo toch noemt hij zich zelven — na de vermaning: „Uwe beschei„denheid zij allen menschen bekend;" [3]) volle vrijmoedigheid om

---

[1]) Meyer vergelijkt *Efez.* 3 : 13. Maar juister nog zou hij *Col.* 1 : 24 hebben kunnen vergelijken, of ook 2 *Tim.* 1 : 9, 10. Mij dunkt, dat *Col.* a. pl. slechts iets meer uitgewerkt is, wat inderdaad ook *Phil.* 2 : 16, 17 bedoeld moet zijn. Ik vat niet recht, hoe Hilgenfeld, a. w., S. 348 kan zeggen: „Es „ist hier noch ganz anders, wie wenn der Paulus des Kolosserbriefs in seinen „Leiden schon die Leiden Christi ausfüllen will zum Heile der Kirche."

[2]) *Paulus*, II. S. 82.

[3]) 4 : 5. Ik weet niet, of dit wel in den geest van Christus is; mij doet de vermaning, om toch vooral te zorgen, dat onze deugden aan alle menschen bekend zijn, niet aangenaam aan, tenzij wij, gelijk bijv. *Matth.* 5 : 16, met

te verklaren, dat hij zelf een voorbeeld is [1]) in het „bedenken van „alles, wat waar (zedelijk, schoon en goed) is, van alles, wat „eerwaardig is, van alles, wat rechtschapen is, van alles, wat „onbevlekt is, van alles, wat beminnelijk is, van alles, wat wel-„luidt (wat edel is), zoo er eenige deugd is, en zoo er eenige „lof is." Hij, „Paulus," is dan ook volkomen boven de tegenstelling van overvloed en gebrek verheven, en zich zelven genoeg (*αὐτάρκης*); want hij vermag alles te verdragen door dengene, die hem kracht geeft, 4 : 11—13.

Als zoodanig is hij dan ook een toonbeeld van christelijke BLIJDSCHAP onder alle denkbare levenservaringen, zóó zelfs, dat het voor de lezers van dezen brief wel een weinig vervelend moet geweest zijn, zóó dikwijls van zijne blijdschap te moeten lezen, te meer omdat deze mede uitkomt in de herhaalde vermaning aan de Philippensen, om zich te verblijden, ja, te verblijden. Paulus zelf — wars van alle pessimisme — „verblijdt" zich, of spreekt over zijne blijdschap" in dezen korten brief niet minder dan 7 of 8 maal; en de woorden *χαρά*, *χαίρειν*, *συγχαίρειν* komen te zamen in dezen brief 15 maal voor. [2]) In onzen brief is er alzoo aan blijdschap geen gebrek; ja, het is somtijds, alsof „Paulus," wanneer hij voor het oogenblik niets anders te zeggen weet, de vermaning, om zich te verblijden, als een stopwoord gebruikt, bijv. 3 : 1; 4 : 4.

Maar, vragen wij, hoe kan een zoo „zelfgenoegzaam man," als „Paulus" was, zich zoo bijzonder verblijden over de hem toe-

---

die bekendmaking alleen de bekeering en het zielenheil onzer medemenschen bedoelen. Bescheidenheid is zeker eene van die deugden die men niet voor de menschen verborgen kan houden; maar vreemd klinkt de vermaning, om toch voor de algemeene bekendheid daarvan zorg te dragen.

[1]) 4 : 9. Het eerste *καί* neemt als 't ware vs. 8 in vs. 9 op. Meyer, a. w.. S. 150 f.: „Die christliche Sittlichheit, welche Paulus seinen Lesern V. 8 „durch eine Reihe von Prädicaten empfohlen hat, legt er ihnen nun noch „näher ... an's Herz als dasjenige, ... worin er ihnen zum Exempel gedient habe."

[2]) 15 maal in *Phil.*, tegen 25 maal in de vier hoofdbrieven van Paulus, of tegen 35 maal in alle echte en onechte brieven van Paulus, met uitzondering van *Phil.* Naar den maatstaf der vier brieven, zouden deze woorden in *Phil.* nog geen 2 maal, naar die van alle Paulinische brieven, echte en onechte, zelfs nog iets minder moeten voorkomen. Indien de schrijver in de overige brieven in eene gelijke stemming van blijdschap geweest was, als toen hij *Phil.* schreef, dan zouden deze woorden in de vier brieven 189 maal, in alle brieven, behalve *Phil.*, 287 maal hebben moeten voorkomen.

gezonden gaven der Philippensen? Niets is duidelijker; bij de blijdschap over de mededeelzaamheid der Philippensen denkt hij niet aan zich zelven; hij verheugt zich veel meer om hunnent wil, hij denkt daarbij alleen aan „de vrucht, die overvloedig „wordt voor hunne rekening," waarmede hij de goddelijke vergelding bij de parousie bedoelt. Daarom moeten de Philippensen de gaven, die zij hem, „Paulus," toezenden, beschouwen als een „aangename offerande," die zij aan God brengen, en waarin God welgevallen heeft, 4 : 18. Is er in deze opvatting niet reeds een begin van clericalisme te bespeuren? Wat men den priester geeft, geeft men aan God, en is een wissel, die in den hemel gehonoreerd wordt. Hoe geheel anders doorgaans in het N. T., waar alleen de WELDADIGHEID JEGENS DE ARMEN voorgesteld wordt als iets, wat Gode welbehagelijk is en rijkelijk in de toekomst zal vergolden worden. Verg. *Matth.* 5 : 7; 6 : 1—4; *Luc.* 6 : 38· 12 : 33; 14 : 14; 16 : 9; *Hand.* 10 : 4; 2 *Cor.* 9 : 6—10; 1 *Tim.* 6 : 18, 19, en vooral de met *Phil.* 4 : 18 meer of min verwante plaats, *Hebr.* 13 : 16. Is hier werkelijke verwantschap, dan moet *Phil.* noodwendig later dan *Hebr.* vallen: van afhankelijkheid in tegenovergestelden zin kan er in de verte geen spraak zijn.

Inderdaad, de „Paulus" van *Phil.* wordt door geen anderen schrijver des Nieuwen Testaments in zelfverheerlijking geëvenaard, tenzij alleen door den „Paulus" van *Thess.*, die hem in dezen deele zelfs nog overtreft; [1]) althans eene zelfgetuigenis als 1 *Thess.* 2 : 10 komt in *Phil.* niet voor.

Dat deze zelfverheerlijking des Apostels de bepaalde strekking heeft om hem in een gunstig licht te plaatsen bij dezulken, die over veel, hetzij dan in zijn gedrag, of in zijne prediking, minder gunstig oordeelden, behoeft nauwelijks betoog; evenmin ook dit, dat deze strekking zelve in dienst staat van het streven des schrijvers, om de partijen in de kerk tot eenheid te brengen, door de grenzen der afscheiding van Paulinische en meer conservatieve judaïstische christenen uit te wisschen. Ik acht het overbodig dit uitvoerig te ontwikkelen, en meen te kunnen volstaan, met te wijzen op enkele omstandigheden, waarover in het voorafgaande reeds gesproken is, en die op deze strekking van

---

[1]) 1 *Thess.* 1 : 5, 6 („onze navolgers en des Heeren"), 9; 2 : 1—13; 4 : 8.

onzen brief wijzen of daarin hare algeheele verklaring kunnen vinden.

1°. Deze brief vloeit wel over van vermaningen tot EENSGEZINDHEID, 1 : 9, 27; 2 : 1—5, 14; 3 : 16; 4 : 1—3; maar uit geene van deze vermaningen blijkt iets omtrent den aard der VERDEELDHEID te Philippi, tegen welke zij gericht zijn. Men noeme mij ook maar één ander zoodanig verschijnsel — zulk een volslagen gemis van concrete actualiteit! — in eenigen onbetwist echten brief van Paulus! Klaarblijkelijk heeft de schrijver de wezenlijke tegenstelling van Paulinisten en Jood-christenen opzettelijk verzwegen, om het aan zijne tijdgenooten te doen voorkomen, dat het eigenlijk niet deze tegenstelling was, waarmede Paulus in zijnen tijd het meest te doen gehad had. Het spreekt van zelf, dat hij, bij hetgeen hij Paulus over de oneenigheden te Philippi laat zeggen, het oog heeft op verdeeldheden in zijnen tijd, die hij, zonder zich aan al te in het oog springende anachronismen schuldig te maken, niet reeds in den tijd van Paulus kon verplaatsen. In zoover heeft Hilgenfeld recht met zijne bewеering: „Innerchristliche Spaltungen, wie Paulus" (lees: *de schrijver*) „sie in seiner nächsten Umgebung" (lees: *in zijnen tijd en in zijne omgeving*) „vorfand, machen die Ermahnung 2 : 1—4 be„greiflich." Alleen dit is vreemd, dat Hilgenfeld hierin niet terstond het meest evidente bewijs van de onechtheid van dezen brief heeft gezien. [1]) Het bezweerend-dringende van *Phil*. 2 : 1 laat zich slechts verklaren uit iets actuëels, niet als bloote fictie, natuurlijk, bij een echten brief, alleen iets actuëels TE PHILIPPI ZELF.

2°. Ook in de teekening der tegenstanders van „Paulus" heerscht eene groote dubbelzinnigheid. De polemiek van dezen „Paulus" beweegt zich òf op praktisch gebied, òf zij is gericht niet tegen de Joodsch-christelijke dwaalleeraars, maar tegen de Joden zelven, terwijl hij tegenover anti-paulinische christelijke predikers een uiterst zachten en zelfs zwakkelijken toon aanslaat. Bedenken wij daarbij, dat onze schrijver zeer veel in zijne polemiek tegen Joden en buikdienaars opneemt, wat blijkbaar terugslaat op juist zulke plaatsen in de vier brieven, waar Paulus zijne pijlen richt tegen Joodsch-christelijke dwaalleeraars, ja, dat hij daarbij „in der steigernden Weise der Nachahmer" (Baur) — de scherpste uitvallen van Paulus in aanmerkelijk

[1]) a. w., S. 337.

verscherpten vorm overneemt, dan behoeft het nauwelijks betoog, dat hij als apologeet van Paulus bij de meer conservatieve christenen van den tijd, waarin de brief geschreven is, optreedt, en wel, om deze voorstelling ingang te doen vinden: Paulus, te onrecht van heterodoxie, of vijandschap tegen de meer behoudende richting der Jood-christenen, beschuldigd, was eigenlijk een zeer gematigd man, in niets onder cheiden van de christenen, zooals zij over 't geheel in den tijd, toen deze brief het licht zag, dachten en voelden; de scherpe toon, dien hij in zijne brieven aanslaat, betreft niet, gelijk men gewoonlijk aanneemt en het ook alle schijn heeft, Joodsch-christelijke leeraars als zoodanig, dat zij verre! maar slechts lieden, die de christelijke gemeente in des schrijvers tijd niet minder scherp beoordeelen, die zij, evenzeer als Paulus, aan de verachting prijs geven zou.

3°. De leer van Paulus over de geloofsgerechtigheid, die van den beginne af gebrekkig werd begrepen, was zeker vrij algemeen een steen des aanstoots geworden. Onder andere blijkt dit uit *Jacob.* 2 : 14—26. In deze leer werden toen inderdaad „sommige dingen" gevonden, die men „zwaar om te verstaan" noemde, 2 *Petr.* 3 : 16. In onzen brief nu wordt deze leer voorgesteld in eenen vorm, waarin zij wezenlijk eene soort van werkgerechtigheid predikt, of eenen toestand der ziel, die de vrucht is van het zedelijke streven. Tegenover de leer van Paulus, dat wij uit genade gerechtvaardigd worden en niet uit de werken (*Rom.* 3 : 24, 28. 11 : 6, enz), stelt onze schrijver dit dat wij „met vreeze en beven ons zelfs behoud moeten werken;" en dit ons zedelijk streven noemt hij alleen in zoover een werk van God in ons, als het God is, die ons uit genade gegeven heeft, in Christus te gelooven. Verg. *Phil.* 2 : 13 met 1 : 6, 29.

4°. Had Paulus zich in zijne echte brieven althans schijnbaar vaak boven alle overigen gesteld, bijv. *Gal.* 2 : 11 vgg. boven Petrus, Barnabas en anderen [1]); had hij vaak zulk eenen toon aangeslagen, alsof hij de christelijke volkomenheid meer dan anderen bereikt had, en alsof niemand zooveel als hij voor de zaak van Christus had opgeofferd [2]); ja legde men aan Paulus

---

[1]) Dit werd, gelijk bekend is, hem door de Judaïzeerende Christenen der eerste eeuwen nooit recht vergeven, gelijk blijkt uit de Clementische Homelieën. Verg. Baur, *Paulus*, I. S. 148 en 249 fg.

[2]) Vergel 1 *Cor.* 4 : 9—13. 15 : 10, 31, 32. 2 *Cor.* 4 : 8—11, 16. 11 5 en de geheele pericoop 2 *Cor.* 11 : 22 tot 12 : 11. *Gal.* 6 : 17, enz.

te laste, dat, zooals Hilgenfeld opmerkt, zijne leer over de geloofsgerechtigheid zelve „das Vorgeben einer erreichten Vollen„dung enthalte, nach welcher man nichts mehr zu thun brauche," *Rom.* 3 : 8. 6 : 1, 15, gelijk immers de Brief van Barnabas (cap. IV) vermaant: „Zijt niet eenzelvig en zondert u niet af, „alsof gij reeds gerechtvaardigd waart;" — dan ook laat het zich terstond inzien, waarom onze „Paulus" — een geheel ander man dan de Paulus, wien men dit ten laste legde! —, niet alleen naar de nog niet bereikte geloofsgerechtigheid streeft, maar ook zegt: „Niet dat ik het alreeds gekregen heb of al„reeds volmaakt ben.... Broeders! ik acht niet, dat ik zelf het „gegrepen heb!" Even duidelijk wordt het dan, waarom de schrijver, die een zoo overvloedig gebruik van 2 *Cor.* 11 maakt, in zijne opsomming van vleeschelijke roemensstof, *Phil.* 2 : 5, 6, niets van dat alles aanvoert, wat op vergelijking van Paulus met anti-paulinistische leeraars betrekking heeft, 2 *Cor.* 11 : 23 vgg.

Op de verdere punten, die hier nog in aanmerking zouden komen, is reeds door Baur, Schwegler, Hitzig, en anderen, op merkzaam gemaakt. Naar geest en strekking past deze brief buiten twijfel al zeer weinig in den tijd van Paulus, die ook om andere redenen daarvan de schrijver niet kan zijn. Wanneer deze brief geschreven is, dat zeker laat zich niet nauwkeurig bepalen: maar vergelijking met de overige pseudo-paulinische brieven, alsmede de dogmatische, ethische en kerkelijke voorstellingen, die er in voorkomen, begunstigen het vermoeden, dat hij ongeveer tegen het einde van het eerste of in het begin van het tweede kwartaal van de tweede eeuw geschreven zal zijn, in ieder geval later dan de *Handelingen*, gelijk wij reeds boven (bl. 442) hebben opgemerkt, en vroeger dan de eerste brief aan de *Thessalonicensen*, omdat deze breif van dien aan de *Philippensen* afhankelijk is.

S. Hoekstra, Bz.

NOG EEN WOORD OVER PROF. R. F. GRAU.

Na het andwoord, door Dr. H. P. Berlage gegeven op mijne bezwaren tegen zijne recensie van Prof. Grau's „Ontwikkelingsgeschiedenis van het samenstel der Schriften des N. T." zal ik niet weder dupliceeren. Het Theol. Tijdschrift toch is niet eene spreekplaats voor verschillende overtuigingen; en ik zou vreezen, door verder opname van mijn schrijven te verzoeken, de perken der bescheidenheid te buiten te gaan. De onpartijdige lezer kan, zoo hij er belang in stelt, mijn stuk naast dat van Dr. B. leggen en zelf beoordeelen of Dr. B. mijne meeningen juist opgevat en inderdaad wederlegd heeft. Doch op één punt moet ik, omdat het niet mijzelven maar mijn hooggeschatten vriend Grau geldt, met een enkel woord terugkomen. Dr. B. spreekt van „vinnige uitvallen en hatelijke insinuatiën tegen de wetenschap, enz." van Grau, in zulk een verband van gedachten, dat de schijn ontstaan kan alsof *ook ik* zóó over Grau oordeelde, blijkens hetgeen ik geschreven heb. Daarom wil ik, door herhaling van 't geen ik schreef, het tegendeel aantoonen. Mijne woorden luiden: „Ik „geloof, de beschouwingen van Grau over de moderne kritiek, „bij het deel van waarheid dat zij bevatten, toch niet geheel „van de schuld van hartstocht en partijdigheid te kunnen vrij„pleiten." De uitdrukkingen van Dr. B. beoordeel ik ook wederom niet, maar constateer alleen, dat *mijne* woorden iets anders, iets veel minder ongunstigs zeggen; en verzoek al weder den onpartijdigen lezer, zoo hij er belang in mocht stellen, het mijns inziens geestvolle en hoogstverdienstelijke werk van Grau zelf hieromtrent te willen onderzoeken.

J. H. Gunning Jr.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.